



UNIVERSIDAD NACIONAL AUTÓNOMA DE MÉXICO
POSGRADO EN ANTROPOLOGÍA
FACULTAD DE FILOSOFÍA Y LETRAS/
INSTITUTO DE INVESTIGACIONES ANTROPOLÓGICAS/
INSTITUTO DE INVESTIGACIONES SOCIALES

**INICIACIÓN RITUAL Y VIDA CONVENTUAL
CONTEMPORÁNEA: EL CASO DEL NOVICIADO
FRANCISCANO DE TAPILULA, CHIAPAS**

T E S I S
QUE PARA OPTAR POR EL GRADO DE:
MAESTRO EN ANTROPOLOGÍA

PRESENTA:
ALEJANDRO RODRÍGUEZ LÓPEZ

TUTORA PRINCIPAL
DRA. ENRIQUETA LERMA RODRÍGUEZ
(CIMSUR-UNAM)

ASESORES
DRA. SANDRA CAÑAS CUEVAS (CIMSUR-UNAM)
DRA. GABRIELA ROBLEDO HERNÁNDEZ (CIESAS-SURESTE)
DRA. CAROLINA RIVERA FARFÁN (CIESAS-SURESTE)
DR. ANTONIO GARCÍA ESPADA (CESMECA-UNICACH)

CIUDAD DE MÉXICO, SEPTIEMBRE DE 2017



Universidad Nacional
Autónoma de México

Dirección General de Bibliotecas de la UNAM

Biblioteca Central



UNAM – Dirección General de Bibliotecas
Tesis Digitales
Restricciones de uso

DERECHOS RESERVADOS ©
PROHIBIDA SU REPRODUCCIÓN TOTAL O PARCIAL

Todo el material contenido en esta tesis esta protegido por la Ley Federal del Derecho de Autor (LFDA) de los Estados Unidos Mexicanos (México).

El uso de imágenes, fragmentos de videos, y demás material que sea objeto de protección de los derechos de autor, será exclusivamente para fines educativos e informativos y deberá citar la fuente donde la obtuvo mencionando el autor o autores. Cualquier uso distinto como el lucro, reproducción, edición o modificación, será perseguido y sancionado por el respectivo titular de los Derechos de Autor.

Agradecimientos

Agradezco al Posgrado en Antropología de la Universidad Nacional Autónoma de México (UNAM) por la formación académica y el respaldo institucional que me brindó en la realización de esta investigación. Los diversos cursos y el ambiente intelectual que me facilitó el posgrado, permitieron identificar y valorar el trabajo etnográfico de la tradición antropológica en México. Mención especial tiene aquí el Centro de Investigaciones Multidisciplinarias sobre Chiapas y la Frontera Sur (CIMSUR-UNAM), donde comencé a acercarme a la Antropología a partir de cursar un diplomado en metodología etnográfica.

También agradezco las becas otorgadas por la Coordinación de Estudios de Posgrado de la UNAM para cursar estos estudios de Maestría y para hacer una estancia de investigación en el Departamento de Antropología Social de la Universidad Complutense de Madrid. Mis recuerdos para la Dra. Mónica Cornejo Valle; quien me recibió en aquellas tierras ibéricas y me brindó espacios de discusión académica en el Seminario “Pluralismo y convivencia interreligiosa”. Durante la estancia pude conocer y enriquecer mi trabajo con la producción académica sobre religión de los compañeros del Doctorado en Antropología Social de la Facultad de Ciencias Políticas y Sociología, y del Máster en Ciencias de la Religión del Instituto Universitario de Ciencias de las Religiones.

Mi sincero reconocimiento para el oportuno acompañamiento académico que proporcionó mi tutora de tesis, la Dra. Enriqueta Lerma Rodríguez. Los comentarios y recomendaciones que hizo al trabajo fueron de gran ayuda para llevarlo a buen término. Agradezco de igual manera a los investigadores y compañeros estudiantes de los posgrados en Antropología y en Ciencias Políticas y Sociales de la UNAM que en diversos momentos aportaron valiosamente para mejorar la investigación. De entre ellos quiero mencionar a los

integrantes de los seminarios de tesis del CIMSUR-UNAM: a los colegas estudiantes Adriela Pérez y Gustavo Sánchez, y a los doctores Sandra Cañas, Antonio Castellanos, Dolores Camacho y Celia Ruíz. También hago extensivo este reconocimiento a quienes coincidimos en los seminarios “Religiosidad y conservadurismo” y “El quehacer etnográfico. Reflexiones y perspectivas para la investigación antropológica”, impartidos por las Dras. Marta Eugenia García Ugarte y Citlali Quecha Reyna, respectivamente.

Finalmente y de manera especial, quiero agradecer a los novicios franciscanos de la generación 2015-2016 y a la provincia San Felipe de Jesús. A su apertura y generosidad para conmigo debo el que pueda haber realizado esta pesquisa. Atención especial en esta gratitud tienen los frailes Carlos Chablé y Gonzalo Ramírez, quienes fueron maestro de novicios y párroco de Tapilula al momento de hacer las estancias de campo. Gracias a la confianza de fray Carlos logré el acceso al noviciado para el trabajo etnográfico e insertarme en la vida cotidiana del convento. Por otro lado, con gran aprecio recuerdo las largas conversaciones en las que con transparencia fray Gonzalo me transmitió lo que considera las luces y sombras de la vida franciscana en general y de la provincia del sureste de México en particular.

El respaldo que me brindó fray Gonzalo dentro de la provincia San Felipe de Jesús fue decisivo para que se abrieran las puertas de otras fraternidades franciscanas del sureste de México. En mis visitas a estas casas pude acceder a datos históricos importantes de la fundación de esta entidad, gracias a la colaboración de fray Fidel de Jesús, actual provincial, y a su antecesor en el cargo, fray Gabriel Romero. Quiero externar mi gratitud por la fraterna hospitalidad con la que siempre fui recibido en las casas franciscanas y la libertad con la que me sentí para dar mis puntos de vista sobre la vida consagrada. Los siguientes versos recogen

en parte el matiz de las relaciones entabladas con los frailes franciscanos durante las estancias de campo:

CON AROMA DE CAFÉ

Te invito a tomar café
entra a mi convento y a mi mesa
capuchino no será, franciscano sí;
con el sabor de nuestros ideales compartidos
y dialogados, debatidos y argumentados
sabroso de nuestras cotidianas vivencias
y de nuestro luchador esfuerzo por la vida.

En la atmósfera de ese aroma,
de un sorbo fraterno y del humo... que se
disipa...

brotarán nuestras ideas:
esenciales, profundas, existenciales
y otras efímeras o desechables,
pero al fin, ideas...
saborearemos la vida.

Lo especial de este café
son 8 siglos de historia franciscana
y memorias de espirituales conquistas;
son recuerdos de atrios y templos y claustros
y luchas para defender indígenas,
y problemas y métodos de evangelización
y libros y documentos inspirados
en la mente de filósofos, teólogos y poetas,
historiadores, sociólogos, literatos...

que nos han precedido en la ruta desde Asís.

Te serviré otra taza
con aroma de mil frailes orantes,
contemplativos, fraternos, humildes
intrépidos y arriesgados misioneros que
dejaron todo por la cruz de su Maestro
y por su proyecto de vida inculturada.
Que nuestro último sorbo sea
por nuestros ideales de encarnar
deseos de un mundo mejor,
y una sociedad nueva por igualitaria,
de un reino de la vida
y de nobles causas posibles
entre luchas populares
y fracasos del hombre,
en medio de la esperanza
renovada cada día
y que nos alienta a ser mejores.
¡Vaya aroma!
Ven a tomar café
a nuestro convento franciscano.

Fray Gabriel Romero (2017:17-18)

Índice

Introducción.....	7
Los religiosos católicos vistos por las ciencias sociales. A modo de estado del arte....	10
La etnografía de un convento. Aspectos metodológicos para trabajar en una institución total	16
La entrada a campo.....	24
De los capítulos.....	28
Capítulo 1. Iniciación ritual y vida consagrada católica. El noviciado franciscano como ceremonia religiosa de transformación.....	33
1.1 La dimensión cultural de la religión. Una necesidad teórica para la antropología.....	40
1.2 La iniciación ritual. Aproximación antropológica al noviciado franciscano.....	49
1.3 El marco disciplinario de la iniciación conventual. Primera dimensión teórica...	55
1.4 Experiencia y liminalidad ritual. Segunda dimensión teórica.....	61
Capítulo 2. La fundación de la provincia franciscana del sureste de México.....	69
2.1 Breves notas del franciscanismo en México previo a las misiones del sureste....	72
2.2 “Una madre anciana que parió un hijo raquítrico”: formación histórica de la provincia San Felipe de Jesús.....	77
2.2.1 El retorno de los frailes franciscanos al sureste de México.....	77
2.2.2 Tradicionalismo religioso y liberacionismo en las misiones del sureste.....	84
2.2.3 De misiones franciscanas a provincia del sureste.....	95
2.3 Recapitulando.....	100

Capítulo 3. La vida cotidiana en la iniciación conventual de Tapilula.....	102
3.1 La Iglesia católica en la zona norte de Chiapas. Algunos rasgos de su presencia y perfil de evangelización.....	104
3.2 El noviciado de la provincia franciscana del sureste. Notas acerca de su estructura.....	107
3.3 Una jornada en la iniciación franciscana.....	113
3.3.1 Laudes.....	114
3.3.2 Sexta.....	123
3.3.3 Vísperas.....	126
3.3.4 Completas.....	127
Capítulo 4. El arte de hacerse fraile. La experiencia vocacional y la transformación conventual del yo.....	130
4.1 El mundo en el convento. La relación entre vocación y sociedad.....	132
4.2 La doctrina de la iniciación. Recursos retórico-simbólicos.....	140
4.2.1 La toma de hábito y la salida de “el siglo”.....	141
4.2.2 La muerte ritual y la transformación conventual como conversión.....	145
4.3 La estructura de la experiencia de la llamada vocacional.....	148
4.3.1 La historia personal y la transformación conventual del yo.....	151
4.3.2 La consagración religiosa y la personalización de la creencia.....	157
Reflexiones finales.....	161
Bibliografía.....	169
Anexos.....	187

Introducción

¿Dónde hallar al iniciado capaz de prolongar aquella familiaridad con el Atmán del sueño a la vigilia, capaz de integrarla en su vida, de sentirla en cada paso y en cada palabra o hecho?

Herman Hesse
Siddhartha

Esta investigación es un análisis del proceso de iniciación ritual que tiene lugar en el noviciado de la *provincia* San Felipe de Jesús,¹ de la Orden de Frailes Menores (OFM). La reflexión que aquí se desarrolla construye al convento de Tapilula, teórica y metodológicamente, como caso de estudio para apuntar las condiciones actuales estructurales y subjetivas de la iniciación conventual. En este sentido, no sólo se da cuenta de la relación del rito con la estructura social y eclesial de la cual hace parte la orden franciscana en el sureste de México; también se exponen las características de la experiencia de transformación del yo que supone la entrada al convento. En otras palabras y para decirlo con los conceptos de uso común en los estudios contemporáneos sobre religión, la preocupación general que está detrás de este trabajo es la observación de la “creencia” en la “pertenencia”.

Los franciscanos atañen a lo que comúnmente se denomina vida religiosa consagrada. Ésta es una particular forma de pertenencia institucional que nació al interior del catolicismo durante la segunda mitad del siglo III, y representa a uno de los actores más importantes a ser considerados en la exploración de la relación Iglesia-sociedad. Sin embargo, el interés de las ciencias sociales en México y América Latina sobre este actor del catolicismo se ha

¹ Las provincias son demarcaciones geográficas-administrativas que organizan las diversas casas de religiosos de una orden o congregación católica. Cada una de éstas goza de cierta autonomía para la toma de decisiones que estructura su formación y pastoral, pero dependen, al mismo tiempo, de un órgano superior que aglutina a todas las provincias para promover la fidelidad al carisma congregacional.

inclinado por explicaciones más funcionales e institucionales que culturales (Mella 2008:366-367). En la presentación del estado del arte se pasa revisión de esta perspectiva dominante en el estudio del catolicismo institucional y se plantea la necesidad de un abordaje cultural de la religión que incorpore la creencia o religioso en ésta. El primer capítulo extiende y centra puntualmente esta discusión; en estas primeras líneas sólo se evidencia la toma de postura teórica que atraviesa todo el análisis de la presente investigación.

Este estudio fue construido metodológicamente desde la etnografía antropológica. El trabajo etnográfico, en sus diversas acepciones, contempla varios momentos en el proceso de investigación que van desde la planeación de escritorio, la revisión bibliográfica especializada, el ingreso a los espacios de interacción, hasta la escritura, lectura y defensa de las ideas y conclusiones resultantes de todo el proceso (Ghasarian, 2008:13; Guber, 2015:16-22). En cada uno de estos momentos se privilegió la necesidad teórica por articular en la iniciación conventual, estructura social y simbolismo ritual. Esto permitió diversificar las técnicas de investigación y los espacios de interacción observados. Como señalan Velasco y Díaz de Rada (1997:91-93), el proceso de indagación etnográfica carece de linealidad rígida, por tal razón, al madurar las preocupaciones etnográficas se suscitaron modificaciones en el diseño de la investigación.

Las preguntas de investigación iniciales con las que me acerqué al convento estaban fundamentadas en un interés por aspectos teóricos de la cosmovisión y el espacio. La intención de hacer etnografía en un convento se asomó en mis preocupaciones académicas gracias a haber estado hace ya más de diez años en una congregación de religiosos: los Misioneros del Espíritu Santo. Ingresé apenas cumplidos los 19 años de edad y realicé el noviciado dentro de esta conragación a las afueras de Querétaro en los años 2007-2009.

Aunque mi entrada al posgrado no fue por el interés de estudiar algún aspecto de la vida religiosa, sino para continuar desarrollando las preocupaciones acerca de la sexualidad en espacios urbanos que había comenzado a investigar en la licenciatura (Rodríguez, 2014). No obstante, debido a que en el primer semestre de la Maestría se fueron presentando dificultades en el trabajo de campo que impedían llevar a cabo el análisis propuesto para espacios clandestinos de socialización homoerótica, opté en hacer una nueva propuesta y escogí para esto un tema que me había acompañado a nivel personal por varios años pero que no estaba construido como problema de conocimiento. Regresar a un espacio de formación religiosa como en el que había estado hace años representó una tarea de creatividad para sortear dinámicas personales que dificultaban la observación desde las significaciones de los propios sujetos de estudio. Como se verá en la presentación metodológica, la etnografía en conventos requiere de priorizar ciertas técnicas sobre otras por la misma estructuración que presenta la etapa del noviciado en las congregaciones religiosas.

Al avanzar en las estancias de campo y reflexionar sobre las notas de observación fue asomándose el nudo problemático de este trabajo: la iniciación ritual vinculada a lo religioso y a la religión, a la creencia y a la pertenencia. El convento franciscano de Tapilula resultó ser metodológicamente un caso “intrínseco” (Gundermann, 2008:256); es decir, las características y razón de ser del noviciado dentro de la estructura de las congregaciones religiosas, lo constituyen en un campo de interacciones propicio para analizar el rito iniciático en la vida consagrada católica, dado que los procesos rituales de transformación del sujeto e incorporación a la orden religiosa se expresan de forma más importante. Esto es así porque representa el momento formativo con más carga institucional (religión) para adecuar las motivaciones personales con respecto a un complejo entramado de significaciones que dotan

sentido a su elección (religiosidad). Tomando en cuenta lo anterior, planteé la siguiente pregunta de investigación:

¿Cómo construyen la experiencia de iniciación los novicios del convento de Tapilula a partir de la relación entre los dispositivos formativos y las referencias simbólicas de la provincia franciscana asentada en el sureste de México?

Para dar respuesta a esta interrogante se desarrollaron a lo largo de los capítulos, los siguientes objetivos específicos:

- Reconstruir en rasgos generales la formación de la provincia sureste de los franciscanos y su llegada a tierras chiapanecas.
- Caracterizar el perfil y las condiciones de la provincia y su repercusión en la formación de las nuevas generaciones.
- Describir la organización de los dispositivos institucionales que configuran la vida cotidiana al interior del convento franciscano de Tapilula, Chiapas.
- Identificar los significados que asignan los novicios a la vivencia de los dispositivos formativos propuestos por la provincia.

Los religiosos católicos vistos por las ciencias sociales. A modo de estado del arte

La revisión bibliográfica llevada a cabo indica que no existe en México algo que pudiese llamarse una tradición de estudios que, desde las ciencias sociales, pongan a la vida religiosa o sacerdotal contemporánea como objeto de preocupación central de las investigaciones. Apenas se cuenta con trabajos dispersos, realizados desde la sociología y la historia, sin diálogo entre ellos que pueda ir construyendo agendas académicas con preguntas y perspectivas comunes a desarrollar o confrontar.

Antes de abordar puntualmente estos trabajos, es necesario hacer dos anotaciones acerca de un grupo de pesquisas que tomando la vida religiosa como objeto de estudio,

difieren de la propuesta que aquí se expone y permite advertir el aporte esperado. Por un lado, están los escritos que colocan a los consagrados como agentes sociales que intervienen en procesos sociales y políticos concretos –como las investigaciones de Robledo (2016), Crispín (2010), Tahar (2007) y Löwy (1999). Estas indagaciones abordan el papel de los y las religiosas, la Teología de la Liberación y el cristianismo liberacionista en movimientos sociales propios del contexto latinoamericano. Si bien tienen a la vida consagrada como parte importante en el análisis, sólo está en función de su proyección histórica en organizaciones sociopolíticas, pero no abordan las condiciones internas de los institutos que permitan explicar el porqué de estas posturas políticas y las modificaciones ideológicas y subjetivas que suponen con respecto a otros momentos históricos.

El siguiente conjunto de disertaciones nos refieren a la psicología, disciplina que pueda ser la más interesada en la vida sacerdotal contemporánea. Los abordajes de estos trabajos están divididos en dos perspectivas. La primera se coloca como el esfuerzo científico por develar las “verdaderas motivaciones” que hacen ingresar a hombres y mujeres en la vida sacerdotal y religiosa. Mientras que la segunda alude a la incorporación que los institutos religiosos han hecho de la psicología para la formación psicoafectiva de sus integrantes. Los estudios que pertenecen al primer enfoque quieren demostrar las tensiones psíquicas que son consecuencia del seguimiento de las normas sobre el celibato, la pobreza o la obediencia, y resaltan la imposibilidad de estar en la vida religiosa sin presentar algún tipo de desorden psicológico (Soares y de Macedo, 2015; Drewermann, 2005). Para quienes se colocan en este enfoque, los aspectos de la creencia personal de los sujetos consagrados son tomados como indicios de algo que está detrás, totalmente vedado y desconocido por ellos pero con la fuerza

suficiente para constituirse en la causa verdadera de sus opciones de vida dentro del ámbito religioso.

Por otro lado, los trabajos que observan la integración de la psicología en el proceso formativo de la vida religiosa, buscan proveer de herramientas para la madurez afectiva de los “formandos” (Muñoz y Castillo, 2007; Prada, 2004; Swinnen, 2014). Trabajar las personalidades de quienes quieren asumir el estilo de vida consagrado para ordenar sus impulsos y dinámicas personales con respecto del ideal institucional, es la inquietud principal para este tipo de trabajos. Si bien tienen como preocupación la subjetividad de los religiosos consagrados, la investigación aquí presentada observa a la religión como un conjunto de creencias y procesos rituales y simbólicos con eficacia en la vida social y personal de los iniciados. Esto se distancia de la perspectiva psicológica pues aquí se considera que la subjetividad no sólo refiere a procesos psíquicos sino también a aspectos culturales que se expresan en las normas, discursos y acciones de los sujetos con relación a contextos específicos de interacción.

Apuntado lo anterior, se pasa a revisar los trabajos existentes en México. Con base en una perspectiva sociológica se encuentra la investigación que realizó Fernando Falcó (2010) con religiosos de diversas congregaciones de México. Este estudio presentado como tesis en la Maestría en Ciencias Sociales de la Facultad Latinoamericana en Ciencias Sociales (FLACSO), está estructurado bajo la perspectiva de la individualización y los diagnósticos de la sociología acerca del riesgo y la incertidumbre de la modernidad contemporánea. Como resultado de la investigación, Falcó señala que debido a que las congregaciones católicas de vida consagrada no son más que otras instituciones sociales que componen a la sociedad, la incertidumbre y la individualización están presentes en la organización de éstas. Por lo tanto,

frente al desgaste del discurso religioso y el fracaso por dotar de sentido a la vida social, la permanencia de los religiosos está basada no en justificaciones religiosas (como la vocación), sino en motivaciones individuales de acomodo a las formas de la institución; en otras palabras, están dentro de la vida consagrada porque han encontrado un estilo de vida, a veces exigente según los entrevistados, que les permite una existencia digna económica y simbólicamente.

La separación entre motivación religiosa-institucional y razones personales reproduce la distinción conceptual de la sociología contemporánea de la religión: pertenencia y creencia (Davie, 1994; 1993). Si bien este binomio sirve de guía teórica para las más recientes investigaciones de las creencias, hay que anotar la mutua relación entre lo “religioso” y lo “personal” de la actual modalidad del creer. Institución y creencia están más vinculadas de lo que normalmente se señala últimamente en la sociología de la religión. Por lo tanto, el trabajo de Falcó tiene un vacío importante en su explicación sociológica de la vida consagrada: las implicaciones para los sujetos en la toma de decisiones y la dotación de sentido de su dedicación a esta institución, a partir de la mutua relación entre creencia y pertenencia, entre procesos de subjetivación de la creencia que devienen en lazos de profunda adscripción para con ciertos proyectos institucionalizados.

Otro trabajo que coloca a la vida sacerdotal como motivo de preocupación sociológica, es el realizado desde una perspectiva de género por Claudia Ruth Flores (2007). La pregunta a responder en este trabajo fue la siguiente: ¿cómo es construida la masculinidad en la vida de algunos sacerdotes católicos pertenecientes a congregaciones religiosas? Según la autora, el trabajo pudo realizarse gracias a que obtuvo entrevistas con sacerdotes “progresistas” que le permitieron sin tanto escollo indagar acerca de su vida afectiva y sexual.

La investigación giró en torno a los ordenamientos institucionales acerca de los votos de castidad y obediencia (dos de los tres votos de la vida consagrada), y las maneras en que éstos son experimentados por los sujetos investigados.

A lo largo del trabajo, presentado como tesis en la Maestría en Estudios de Género de El Colegio de México (COLMEX), los entrevistados van abriendo los procesos de formación dentro de sus congregaciones y el modo en que fueron construyendo los significados de su masculinidad a partir de las mediaciones formativas. Me parece que contrastar el contenido de las entrevista con información obtenida en casas de formación con estos procesos observados de primera mano posibilitaría dimensionar en su justa medida la reestructuración de la masculinidad señalada por los informantes. Sin embargo, la condición de género de la investigadora podría haber complicado la entrada a los institutos religiosos para realizar tal trabajo de campo.

Aunado a lo anterior, se puede mencionar la investigación realizada por Badillo y Alberti (2013) con seminaristas provenientes de zonas rurales del Estado de México. Aplicando varios instrumentos metodológicos para obtener información tanto cuantitativa como cualitativa, llegan a la conclusión de que los jóvenes que se inclinan por el sacerdocio y que aún no han entrado a la formación sacerdotal asocian a su masculinidad aspectos asociados a lo femenino (como la escucha, la ayuda al prójimo y la humildad). Sin embargo, ya dentro del seminario, la estructura eclesial va dotando a estos sujetos elementos característicos de la masculinidad hegemónica (como la dominación, sentirse expertos y el liderazgo). A la par de mostrar la maleabilidad de la masculinidad en tanto construcción cultural, importa resaltar de este trabajo la implicación de la religión en los procesos de constitución del sujeto creyente. La masculinidad de aquellos que viviendo en familias con

patrones patriarcales y teniendo deseos de ingresar al seminario, pero sin estar todavía dentro de la formación eclesial, muestra la profundidad de lo religioso para la construcción del yo, pues son capaces de reorganizar los esquemas de dotación de sentido aprendidos en la socialización de género dentro del ambiente familiar; y aunque no lo pretenda el texto, señala la dimensión simbólica de la vida social, tan olvidada por cierta antropología estructural de las “permanencias y la luz” (Mèlich, 1996:11), y se coloca en la parte “íntima y oscura” del sujeto.

Por último, se encuentra un interesante estudio histórico-sociológico de la experiencia monástica benedictina en Cuernavaca durante la década de 1960 (González, 2011). El fundador y padre espiritual del monasterio, Gregorio Lemercier, después de haber tenido una visión que lo perturba en demasía, invita a dos psicoanalistas a trabajar con los monjes a su cargo para discernir las motivaciones de su ingreso a la vida monástica. Este monasterio destacó en su organización por el poco cuidado que se tenía para la aceptación de candidatos. Según narra Ernesto Cardenal (2003:265-266), quien después de su salida de la Trapa de Kentucky, Estados Unidos estuvo algún tiempo entre los monjes de Lemercier; el abad benedictino no tenía en cuenta los antecedentes de los que pedían ingresar, pues no se pedían cartas de recomendación, ni les hacían algún tipo de examen, sólo bastaba que explicitaran “una búsqueda sincera de Dios”.

El resultado fue una comunidad monástica poco ortodoxa que evidenció la presencia al interior de la vida religiosa del alcoholismo, la homosexualidad y las posibles crisis psicológicas que se desarrollan en un estilo de vida que exige ciertas privaciones. Esta situación, en palabras de Cardenal (2003:265), resultaba que “a veces parecía que uno estaba más que un monasterio, en un manicomio”. No obstante, la entrada del psicoanálisis a la

formación de estos monjes, de algún modo, anunciaba una práctica que se generalizaría en todos los institutos de vida consagrada después de celebrado el Concilio Vaticano II: pedir pruebas de personalidad a todos los candidatos que piden ingresar y, si así lo requirieran, continuar con acompañamiento psicológico durante la formación.

Por otro lado, este monasterio impactó enormemente al resto de la Iglesia católica porque antes de que se discutieran las reformas conciliares que resultaron en utilizar el idioma local en los oficios litúrgico y dar la misa frente al pueblo; el abad ya había traducido al español las oraciones del Oficio Divino que los monjes cantaban diariamente y la construcción de la capilla del monasterio había seguido un diseño circular con el altar en el centro; hechos que fueron considerados cuasi herejías por desafiar la tradición litúrgica milenaria de la vida monástica contemplativa. Por lo tanto, en términos generales, se puede ver este trabajo como un agudo registro de cómo en la particularidad de un monasterio pudieron ser recuperados procesos de orden social que tensionaban la organización de la institución católica a nivel mundial.

La revisión anterior abre cause a la incorporación del aspecto “religioso” dentro del análisis de los institutos de vida consagrada católica. Como se ha mencionado, el primer capítulo tiene la finalidad de explicitar este aspecto teórico que permitió elaborar esta investigación. Aquí sólo se quiere hacer notar los pocos trabajos que se encuentran en México acerca de religiosos o sacerdotes, además de la débil mención o casi ausencia de la “creencia” en la configuración subjetiva e institucional de los fenómenos analizados.

La etnografía de un convento. Aspectos metodológicos para trabajar en una institución total

Según Hymes (1999:176), la antropología no posee “una concepción unificada de la etnografía en lo que respecta al estudio de las instituciones de nuestra propia sociedad”.

Aunque existen líneas generales en el acercamiento etnográfico, la construcción metodológica depende del campo de observación y del tipo de interacciones sociales en los cuales se trabaje. Esta investigación reconstruye etnográficamente el proceso de transformación iniciática de un convento franciscano ubicado en las montañas del norte de Chiapas, ¿qué consecuencias tuvo esto para el diseño metodológico?, ¿cuáles fueron las posibilidades y limitaciones etnográficas que ofreció este convento católico? Reflexionar en torno a estas preguntas permitirá exponer las condiciones metodológicas de la etnografía realizada.

En términos generales puede verse a cualquier convento, monasterio o casa de formación religiosa desde las especificaciones sociológicas que acuñó Goffman (1972:17-19) para las “instituciones totales”. La regularización absorbente de la vida cotidiana que se descubre en la estructura conventual, fue el marco que configuró el campo de observación en esta investigación. Desde los primeros momentos del trabajo etnográfico observé la construcción de un modo conventual de estar. Éste contrastó con la dinámica personal de trabajo con la que afronté los inicios del registro de campo y me obligó a hacer un alto y esforzarme para lograr captar la “situación metodológica” (Velasco y Días de Rada, 1997:18) que representa etnografiar un convento católico. Según Sbardella (2014:422-423; 2013:523), la etnografía en monasterios y conventos conlleva una fuerte dosis de anulación por parte del etnógrafo. Contrario a la invitación del “manual etnográfico” por procurar hablar lo más que se pueda con los sujetos de la investigación y buscar entrada a diversos espacios de interacción; aquí, la palabra, el uso de lugares, los movimientos corporales y los momentos de compañía o soledad se controlan conforme a la dinámica cotidiana. Al inicio del trabajo de campo este contexto generó la sensación de estar siendo absorbido por una estructura

fuertemente estable que me dejaba poco espacio para moverme y planear los encuentros con los sujetos.

Es probable que esta sensación sea compartida por todos quienes nos acercamos por primera vez a espacios e interacciones ajenas. Sin embargo, el proceso ritual vivido dentro del noviciado sanciona abiertamente romper con la dinámica de silencio e interiorización y claramente es causa de gran incomodidad para quien no tenga la motivación necesaria para estar en clausura. Mis primeras reacciones estuvieron en esta tónica. Al concentrarme en avanzar en el diseño de la investigación, me parecía que el silencio conventual no era la situación más clásica para hacer etnografía y me proporcionaba una buena dosis de sentir estar divagando y no aprovechando las estancias de campo. Sin embargo, al ir precisando el interés antropológico que resultó en este trabajo, la organización interna de las interacciones devino en un recurso analítico que ayuda a comprender el proceso ritual de iniciación.

Los diversos dispositivos formativos que generan el ambiente descrito van introduciendo al iniciado en un ritmo interior que propicia la continua auscultación del yo. En la primera estancia de campo llevada a cabo durante el *eremitorio*² en la casa parroquial de San Francisco Jaconá, comunidad cercana a Tapilula en la que los novicios se dedicaron a meditar sobre su permanencia en la orden franciscana, noté esta situación ubicando lo

² Los eremitorios son tiempos dedicados exclusivamente para la meditación y el silencio. Toman su nombre de la tradición eremita, es decir, de la práctica solitaria de la oración que hace el ermitaño. Desde épocas tempranas al inicio de la orden franciscana comenzó una división entre quienes pedían vivir una vida más solitaria y enclaustrada y quienes respaldaban la itinerancia y la fraternidad como propios del carisma franciscano. En el esfuerzo de salvar lo que se avecinaba como el primer cisma en la orden franciscana, san Francisco instituyó los eremitorios para los frailes que desearan este estilo de vida (De Asís, 1956:32-33). En aquel entonces los eremitorios eran casas estables; ahora, en la formación de los novicios un eremitorio se entiende a una semana dedicada a la reflexión acerca de su vocación franciscana. En el capítulo 3 se hace un detallado recuento de las diferentes actividades contemplados a lo largo del año de noviciado que acompañan a los eremitorios.

contrastante que me resultaba estar en un espacio altamente controlado en horarios y actividades. En el primer día de actividades de aquella semana hice consciente lo anterior:

Después del desayuno nos reunimos en una habitación en obra negra, no contaba con ventanas ni puertas. Ahí estaba improvisada una capilla. En ella sólo había una mesa con un mantel encima que lucía algunos grabados franciscanos. Puestos alrededor de ésta y a manera de sillas, habían bloques de cemento. Uno para cada uno de los presentes. Para comenzar con el día de actividades, se planeó revisar una lectura que serviría a los novicios para la meditación del día. Era un fragmento de un libro editado por la curia general de los franciscanos que hablaba sobre la importancia de la oración en la vida de los frailes. Cerca de una hora duró la introducción de fray Carlos. Aquello me resultó profundamente tedioso. Del total de páginas sólo se avanzó con tres párrafos. Me sentí fuera de lugar. La dinámica fue la siguiente: Carlos lee un poco, se detiene y da una explicación de qué se puede comprender del texto. La lectura realizada no es con la intención de hacer meras elucubraciones sin provecho para la vida personal, sino para una reflexión del sentido de la vida dentro de la consagración religiosa. Aquí pareciera que la cantidad no importa, sino la calidad. Lo fundamental es qué puede rescatar cada novicio para el proceso de discernimiento en el que se encuentra; me recuerda la experiencia de la *Lectio Divina* que comparte Ludueña en las estancias de campo que hizo con los benedictinos. Es una experiencia cuasi ontológica de lectura, es decir, de reflexión y modificación del ser. ¡Qué contraste con la dinámica del posgrado que privilegia la lectura rápida, casi paranoica, de textos y textos! *Nota de campo del martes 3 de noviembre de 2015*

Uno de los objetivos del registro etnográfico en el convento consistió entonces en poner especial atención en los movimientos subjetivos propios. La dinámica conventual exige desarrollar ampliamente la “esquizofrenia metodológica” para potenciar lo que Ferrándiz (2011:13-14) considera el principal instrumento de la investigación: la propia participación en las actividades cotidianas. Tal aseveración está fuera de una postura acrítica del “momento reflexivo” que vive la narrativa etnográfica, pues en este trabajo no priorizo mis vaivenes personales. Reconocer mis respuestas internas a la dinámica conventual sirvió teórica y metodológicamente para ubicar la importancia del problema de la subjetivación y la creencia

que atraviesan toda práctica religiosa, dicho sea de paso poco analizadas en los estudios de la religión. Ambos aspectos son imprescindibles al momento de comprender la “racionalidad nativa” construida para dar sentido a la vivencia del noviciado.

La peculiaridad metodológica del convento me hizo priorizar durante las primeras estancias de campo una de las técnicas principales de la etnografía: la observación participante. Con esto no sólo me refiero a la vivencia de las actividades sino a lo que única y realmente podía hacer, observar. El uso de la palabra se reducía a momentos rituales y a las breves conversaciones durante las comidas. En resumen, las situaciones observadas eran controladas por la dinámica conventual en la que nada podía intervenir o proponer. La inserción etnográfica en el noviciado franciscano representó la apuesta por la continuidad en la observación, a pesar del sentimiento de no estar aprovechando el tiempo. En este sentido, mi experiencia etnográfica podría plantear algunos puntos de interés para quienes desean entrar a espacios con una estructura análoga respecto del convento que les impongan limitantes de movilidad y reducción de encuentros con los sujetos de estudio como centros de adiestramiento policial y militar, reclusorios o centros para enfermos mentales.

A pesar de lo anterior, durante el trabajo de campo fui notando espacios de convivencia que, por fuera de los horarios establecidos, generaban conversaciones espontáneas. Algunos minutos de relajación entre actividades servían para que algunos novicios se juntaran y conversaran animosamente. También percaté que durante la lavada de loza, después de los alimentos, se entablaban diálogos acerca de sus preocupaciones cotidianas. Mi presencia en estos momentos permitió salvar la limitación etnográfica del convento: el uso de lo que Guber (2015:100) llama “discurso etiquetado” en gran parte del día. La estrategia que usé para el registro de esto fue acudir a la habitación que tenía destinada

en el convento en los intersticios de la temporalidad conventual y anotar brevemente algunas ideas en el diario de campo. Terminada la jornada, hacía repaso de éstas y completaba las notas de campo. En estas interacciones pude obtener lo que no podía comentarse mientras se realizaban las actividades ya sea por estar en silencio o porque no mostraban la misma soltura en expresar sus ideas frente a los formadores y a todos los integrantes de su generación.

Por otro lado, la presencia en actividades que rompieron con la dinámica cotidiana que se realizaron tanto fuera como dentro del convento en las que las conversaciones eran espontáneas y en gran parte lúdicas, permitió corroborar formas de significar su ingreso y permanencia en la orden de frailes menores. Algunas de estos momentos se desarrollaron en paseos por los alrededores de Tapilula; visitas inesperadas de familiares de los novicios que exigían suspender actividades o lo más drástico vivido por esta generación: el accidente automovilístico de frailes con apenas unos años de haber profesado como franciscanos ocurrido cerca de la frontera Tabasco-Campeche. En este hecho falleció uno de sus hermanos de hábito originario de Yucatán y al noviciado llegaron los otros cuatro frailes que hacían tal viaje y que resultaron con fracturas múltiples para ser atendidos por los novicios, modificando fuertemente la dinámica cotidiana.

Todas las observaciones se realizaron a lo largo del ciclo anual que conforma el noviciado. Esta etapa formativa comienza con un rito llamado “toma de hábito” en el mes de junio o julio, y termina en agosto del siguiente año con la profesión religiosa como frailes franciscanos. La generación que acompañé fue la de 2015-2016. A lo largo del año de noviciado realicé ocho estancias de campo con duraciones variadas: desde un fin de semana hasta más de un mes. El párroco de Tapilula, fray Gonzalo, y el maestro de novicios, fray

Carlos, fueron los primeros en abrirme las puertas tanto del noviciado como de la provincia franciscana del sureste.

La entrevista a profundidad fue otro instrumento utilizado con el fin de documentar los aspectos subjetivos que se encuentran en la vivencia de la iniciación ritual. Entrevisté a los ocho novicios de la generación al finalizar la estancia de mes en el noviciado, cuando juzgué haber construido la confianza necesaria entre los iniciados y yo. Las entrevistas tuvieron una duración de más de hora y media cada una aproximadamente. También entrevisté al párroco fray Gonzalo, al maestro de novicios fray Carlos, al vice-maestro de novicios fray Salvador, al superior provincial fray Fidel y, por último, a fray Roberto, uno de los franciscanos de más edad que integran la provincia San Felipe de Jesús.³ Los datos recabados en estas entrevistas permitieron elaborar parte de los capítulos dos y tres, en los que se detallan la fundación de la provincia franciscana del sureste y la estructura institucional del noviciado.

Por otro lado, también consulté el Archivo Histórico de la Parroquia de San Bernardo Abad (AHPBA) de Tapilula, Chiapas; y el Archivo Provincial de San Felipe de Jesús (APSFJ) de Izamal, Yucatán. La búsqueda documental estuvo guiada por los requerimientos teóricos que resultan de vincular rito iniciático con estructura social. El noviciado

³ Poco antes de terminar las estancias de campo la provincia del sureste tuvo Capítulo Provincial. Éste es una reunión que celebran cada tres años los frailes de votos perpetuos. En ella deciden las directrices pastorales y administrativas de la provincia. Como resultado de esta reunión, hubo cambios en el gobierno y encargados de la provincia. Fray Carlos dejó de ser maestro de novicios y fue colocado como párroco de Tapilula. Fray Gonzalo fue designado como maestro de los neoprofesos en la casa de Pueblo Nuevo Solistahuacán. Sin embargo, esto no repercutió en la investigación porque los nuevos cargos fueron asumidos meses después de terminado el tiempo de noviciado para la generación acompañada en esta investigación. Lo que sí ocasionó el Capítulo Provincial fue entrevistar al recientemente nombrado superior provincial fray Fidel; a su antecesor, fray Gabriel Romero, lo conocí tiempo después en Cancún, Quintana Roo en una corta estancia que hice en la fraternidad de esa ciudad, previo a mi viaje a Madrid, España.

franciscano, en tanto expresión ritual de un proceso religioso de modificación del yo, está configurado por aspectos socioculturales e históricos que explican la fundación de una provincia franciscana en el sureste de México y el perfil buscado en la formación religiosa. Esta búsqueda en fuentes primarias se realizó siguiendo el supuesto de Evans-Pritchard (1990:13) por vincular historia y antropología social: “el conocimiento de cómo un determinado sistema social ha llegado a ser lo que es puede ayudarnos a comprender su actual constitución [porque la] historia es parte de la tradición consciente de un pueblo y es operativa en su vida social”. Los resultados del trabajo de archivo están tratados en el segundo capítulo y responden a la dimensión estructural del rito de iniciación conventual.

La exploración en el AHPBA consistió en revisar los documentos contenidos en el Fondo Fr. Juan Ibarra Vázquez. En éste se encuentran fuentes personales de dicho franciscano, uno de los primeros tres frailes que llegaron a la parroquia de Tapilula a mediados de 1960. El tipo de fuentes consultadas fueron homilías, poemas, notas acerca de temas que consideraba importantes -como algunas opiniones a discutir con los “hermanos separados”; y lo más significativo para la investigación, la memoria que escribió sobre las misiones franciscanas del sureste: “Historia de las misiones franciscanas del sureste y otras conferencias importantes”.

El APSJ, a diferencia del de Tapilula, adolece de falta de catalogación. El anterior superior provincial, fray Gabriel, ahora parte de la fraternidad de Cancún, Quintana Roo, realizó una incipiente clasificación de los expedientes del archivo. Al criterio de este franciscano, se organizaron los documentos en cajas para archivo. Éstas llevan por nombre ítems tan generales que imposibilitó aprovechar al máximo la información que guarda dicho acervo. No obstante, en las cajas de nombres “Historia de la provincia” y “Justicia, paz e

integridad de la creación” pude obtener valiosos datos acerca de la fundación de la provincia y de la formación franciscana que se desean en esta entidad del sureste.

La entrada al campo

Ferrándiz (2011:68-70) recuerda lo mítico que puede resultar la entrada al campo en la narrativa etnográfica. Esto debido a que representa parte de la credibilidad de la autoridad etnográfica, del “haber estado allí”. Sin embargo, más que un momento cómodo en donde se mueva con libertad y se controle los encuentros, para cualquier antropólogo implica el primer acercamiento a las relaciones sociales que configuran al campo y la toma de conciencia del lugar que ocupa en los intereses de los actores. Tomando en cuenta esta anotación reconstruyo la entrada al campo para señalar un aspecto a tomar en cuenta en los estudios sobre catolicismo contemporáneo: la diversidad de posturas y actores institucionales generados por los diversos procesos históricos regionales de la relación Iglesia-sociedad. Para el caso que nos ocupa, este ejercicio se traduce en comenzar a colocar al noviciado franciscano dentro de las características de la provincia franciscana del sureste.

El 19 de octubre de 2016 me trasladé por primera vez al convento de Nuestra Señora de los Ángeles de Tapilula, Chiapas. Ahí se lleva a cabo el noviciado de la provincia franciscana del sureste San Felipe de Jesús. La intención de esta primera visita fue contactar con el superior encargado de la formación de los novicios del convento de Tapilula, entrevistarme con él y ahí plantearle lo más sencillamente posible los objetivos de la investigación y la posibilidad de hacer estancias de observación dentro del convento. Debido a que estaba tratando de ingresando a un campo cerrado (Ferrándiz, 2011:71), es decir, a un espacio institucional con organización jerárquica establecida y funciones claras para cada uno de sus miembros, mi entrada fue explícita. Al noviciado llegué con carta de presentación

emitida por el Centro de Investigaciones Interdisciplinarias sobre Chiapas y la Frontera Sur (CIMSUR) que me acreditaba como estudiante de posgrado de la Universidad Nacional Autónoma de México (UNAM).

Siguiendo las recomendaciones para la entrada a este tipo de instituciones, la estrategia de ingreso no fue la más idónea. Según Abélès (2008:48), para estos casos hay que buscar entrar por la “puerta grande”. Esto significa pedir la autorización oficial de la autoridad máxima. Por lo tanto, tendría que haberme dirigido al superior provincial que tiene bajo su cargo todas las casas franciscanas ubicadas en el sureste de México (Chiapas, Tabasco, Quintana Roo, Campeche y Yucatán). No obstante y aunque conocía de antemano la manera en que se estructura una orden religiosa católica, no estaba enterado de la existencia de la entidad administrativa del sureste y dónde podía localizar a dicho superior.

Sospechaba que si bien fray Carlos, el fraile maestro de novicios y encargado del convento de Tapilula, tiene jurisdicción sobre esa casa, lo más probable era que ante mi solicitud me remitiera a su superior provincial (que después supe se encuentra en la curia provincial del convento de Izamal, Yucatán), o en el mejor de los casos, él mismo hablaría con su superior para pedir la autorización. Llegando al convento de Tapilula, las cosas parecían complicarse más frente a este desatinado intento de entrada según las recomendaciones metodológicas apuntadas. El fraile encargado del noviciado no se encontraba ahí, había ido a una localidad cercana a la cabecera municipal para hacer visitas pastorales.

En esa primera ocasión me recibió el segundo al mando del noviciado, fray Salvador. Un fraile anciano no sacerdote que me atendió amablemente pero no aseguró que fuera aceptada mi solicitud. No pude aguardar en el convento porque fray Carlos no regresaría sino

hasta varios días después. Regresé a Tuxtla sólo con el número de teléfono del convento para buscar después al maestro de novicios, cosa que no me parecía lo más afortunado para comenzar el vínculo con él. También en esa ocasión me enteré de la existencia de la entidad administrativa del sureste y de la curia en Yucatán, y me cuestioné si necesitaría buscar al provincial en dicho estado.

Parecía esto una pérdida de recursos porque, hay que anotarlo, pedir autorización para observar y conocer la formación de los nuevos integrantes de la institución franciscana, es solicitar entrar a procesos íntimos dentro de la vivencia religiosa que implica el consentimiento de la autoridad superior. Sin embargo, decidí contactarme con fray Carlos como había quedado en la visita que hice al convento de Tapilula. Hablamos unos minutos y sin mayor demora me dijo que fray Salvador le había comentado mi petición, había leído la carta de presentación que llevé a Tapilula y que no tenía inconvenientes para que pudiera llegar el tiempo que quisiera. Me participó de las actividades que tendrían por esos días y me invitó a acompañarlos a una semana de discernimiento que pasarían en la localidad de San Francisco Jaconá, a las afueras de Tapilula.

Durante aquella semana en San Francisco Jaconá conocí a fray Gonzalo, párroco de la iglesia de Tapilula que llegó a la localidad para acompañar a los novicios en su proceso de discernimiento. Rápidamente se convirtió en mi portero (Ferrándiz, 2011:73) y sin demora me abrió la posibilidad de acceder al archivo provincial de Yucatán y a otras casas franciscanas del sureste. De todos los frailes que pude conocer, Gonzalo es uno de los pocos que se interesó activamente en la investigación. De manera soterrada tiene una preocupación personal que involucra los resultados de la investigación. Tácitamente, al comienzo del trabajo de campo, se realizó un pacto etnográfico, como le llama Abélès (2008:45-47). Toda

la disponibilidad que mostró hacia mí fue para ganar un recurso que colocara de mejor manera a los frailes del sureste de México frente a la provincia del Santo Evangelio, la primera entidad franciscana fundada a pocos años de la conquista de los pueblos mesoamericanos por los ibéricos. Además de esto, desde las primeras conversaciones con él comencé a comprender el por qué del actuar no tan institucional de estos frailes.

La clave está en el proceso de separación que tuvieron los frailes del sureste con la provincia del Santo Evangelio. El segundo capítulo de este trabajo está dedicado a hacer tal reconstrucción, pero baste decir en este momento que a principios de los años setenta del siglo pasado el franciscanismo mexicano experimentó fuertes conflictos en su interior, debido al cambio de paradigma religioso resultante del Concilio Vaticano II. Los frailes instalados en las casas del sureste de México denunciaron lo que llamaron “vidas burguesas” de sus hermanos de hábito del centro del país, y evidenciaron el rol que tenían más como agentes de una cultura religiosa que como actores de un “mensaje de salvación” (con preocupaciones en cuestiones sociales).

Los frailes del sureste se organizaron para modificar aspectos que les parecían fuera de contexto para la situación política y social de muchas de las localidades en la que se encontraban. En este aspecto organizativo, la entidad administrativa a la que pertenece el noviciado de Tapilula es una provincia de reciente creación con pocos recursos humanos y procesos formativos flexibles que permitieron mi pronta entrada al noviciado y a la curia provincial de Izamal, Yucatán. Si bien la Iglesia católica está organizada por una estructura jerárquica establecida, las expresiones que pueden presentar no es uniforme. La libertad con que se mostraron los frailes de la fraternidad de Tapilula expresa las transformaciones institucionales que sucedieron en la vida religiosa después de celebrarse el Vaticano II.

Ahora bien, si por un lado las características de la provincia me permitieron obtener rápidamente el permiso para hacer la investigación, el recelo de los novicios por mi presencia en el convento no se hizo esperar. Más de uno hizo notar el malestar que les causaba suponer que se había sumando otro “especialista u observador” que daría aprobación a la permanencia de los novicios en la orden franciscana. Para esta investigación y tomando en cuenta las precauciones de comenzar por la jerarquía, el reto en la construcción del *rapport* consistió en las relaciones con los iniciados. Había comenzado la cercanía con los formadores, pero de entrada, me distancié de los sujetos de investigación.

La tensión con los novicios se fue resolviendo en la medida en que parecía no ocuparme demasiado por ellos, tan sólo me ocupé de seguir las actividades cotidianas. Permanecer sólo en la observación fue un requerimiento de la estructura del campo. Para la resolución de las tensiones en la entrada al campo, sólo la observación participante me ayudo a ir ganando cercanía y espontaneidad con los novicios y ser visto por éstos casi como un novicio postizo y no como a un especialista que opinaría y aprobaría su petición de profesar como religiosos franciscanos. Así me lo hizo ver uno de los novicios mientras conversábamos caminando por Tapilula: “no sé si es porque así te exige tu trabajo, o por tu forma de ser, o por tu persona, pero, no sé, te veo más abierto a nuestro estilo de vida”.

De los capítulos

La tesis consta de cuatro capítulos. El primero de ellos vincula analíticamente los ritos de iniciación con la vida conventual católica. Aquí se coloca el entramado teórico que sirve para la reconstrucción etnográfica de la experiencia de iniciación ritual que supone el noviciado de Tapilula. La teoría procesual de los ritos de paso sirvió como esquema general para la exposición de los resultados de investigación. Para esto, parto de los aportes de la teoría de

Van Gennep y los pongo a discusión con las elaboraciones posteriores de Victor Turner. Estructura y subjetividad del rito de iniciación son los ejes analíticos que se expresan en el capítulo y que se desarrollan puntualmente en los demás capítulos con respecto al caso del convento franciscano.

Antes de detenerme en estas discusiones, previamente el capítulo hace una reflexión acerca de la inclusión de la dimensión cultural de la religión. Recogiendo la tradición de los abordajes antropológicos, esto se presenta como una necesidad teórica al momento de indagar sobre el catolicismo institucional. En este sentido, se plantea la relación entre lo religioso y la religión, dos aspectos que los estudios contemporáneos constantemente distinguen hasta la saciedad que han ocasionado tomarlos como antagónicos. Por lo tanto, la constante vinculación de esta dualidad es puesta en esta investigación como principio analítico fundamental para dar cuenta del proceso iniciático del convento de Tapilula.

El segundo capítulo es la reconstrucción histórica de la fundación de la provincia franciscana San Felipe de Jesús. Con esto se pretende aportar al conocimiento de la historia reciente de las órdenes religiosas en México, por completo desconocidas y obviadas por la historiografía de la Iglesia católica (García y Rosas, 2016:161). Por otro lado, en este capítulo colocan las condiciones históricas-estructurales del rito de iniciación. Conflictos ideológicos y reorganización institucional de la vida religiosa consagrada latinoamericana constituyen la traducción de la relación ritos de paso y estructura social para el caso que aquí se estudia. Como punto de partida del capítulo se caracteriza brevemente el lugar del franciscanismo en el ambiente social del México posrevolucionario. La lenta salida del protagonismo político y cultural de las congregaciones religiosas durante los siglos XIX y XX, condicionan las discusiones que tienen como fin relaborar sus propuestas doctrinales y su quehacer pastoral.

Los esfuerzos por expandir el franciscanismo en México, la celebración del Vaticano II y la aparición de la Teología de la Liberación son parte del contexto que genera no sólo el retorno de los franciscanos al sureste del país, sino la necesidad de fundar una nueva entidad que lleve en los estatutos provinciales el perfil misionero y liberacionista que ha caracterizado la presencia de las congregaciones religiosas en esta región de México. En este sentido, este capítulo quiere complementar algunos vacíos en el acervo de conocimiento de las ciencias sociales que tratan sobre el catolicismo político en Chiapas.

La centralidad que los estudios dan a la figura de Samuel Ruiz y a la diócesis de San Cristóbal de Las Casas ha dejado en la sombra otros procesos que también forman parte del marco histórico-social de los movimientos sociales de orientación católica. Por ejemplo, Lisboa (2006:305-307) señala la falta de explicación a la interrogante acerca de la ausencia de los zoques en la participación del Congreso Indígena de 1974 y del posterior levantamiento neozapatista de 1994. En este capítulo se esbozan algunos argumentos que permiten comprender tal suceso. Dos son los elementos que permiten esto: a) trabajar la zona norte del estado chiapaneco perteneciente a la diócesis de Tuxtla Gutiérrez; y b) centrarse en los franciscanos y sus particularidades institucionales internas. Interesa precisar que el énfasis puesto en esta investigación es el proceso interno vivido al interior del franciscanismo del sureste desarrollado paralelamente al proyecto pastoral de la diócesis de San Cristóbal. Las referencias a Samuel Ruiz y la diócesis de San Cristóbal sólo se usan cuando se observa su pertinencia dado el proceso vivido por los frailes de las misiones del sureste y para dibujar los contornos del marco estructural en los que se desarrolla el rito iniciático del noviciado de Tapilula.

El tercer capítulo es la puesta en acción de estas circunstancias en la vida cotidiana del convento. La planeación del esquema formativo en esta entidad franciscana tiene una marcada orientación social. Detrás de los dispositivos formativos no sólo del noviciado sino de todo el proceso de gestación de un fraile, se encuentra el objetivo por desarrollar un franciscanismo acorde a las condiciones de la región. Es de notar que esta congregación religiosa ha tenido la única experiencia masculina en Chiapas de proponer franciscanos autóctonos en la zona ch'ol. Las actividades consideradas en la formación del noviciado recoge parte de la historia contemporánea de los franciscanos en Chiapas al destinar tiempos para la inserción en zonas rurales indígenas y campesinas.

Por otro lado, en este capítulo también se hace una reconstrucción etnográfica del discurso, el tiempo y el espacio conventuales, y su relación con la experiencia subjetiva de la transformación iniciática. Aquí la narrativa y puntos de interés comienzan a dar un giro hacia la cuestión subjetiva y simbólica del rito de paso. Una jornada cotidiana en el noviciado sirve de estrategia discursiva para plantear estos aspectos. Esta exposición del marco disciplinario de la transformación del yo pone en contexto el análisis contenido del último capítulo.

En el cuarto capítulo se presenta el análisis de las narrativas vocacionales de los novicios franciscanos. Se hace una presentación de la estructura discursiva que permite la enunciación de las modificaciones del yo que genera todo rito de iniciación. El recurso teórico-metodológico usado para esto son las aportaciones de la antropología de la experiencia de Victor Turner. Lo que se busca es poner atención en el aspecto liminal de los ritos de paso que ha sido señalado por este mismo autor como parte fundamental del proceso de reintegración de los sujetos iniciados. La transformación del yo y las resignificaciones de

sentido que esto significa, son colocadas en este capítulo como la parte subjetiva del proceso de iniciación.

Las características de esta dimensión están analizadas desde el marco histórico contemporáneo de la subjetividad. La personalización de la creencia que ha sido señalada como condición actual de lo religioso, permite observar la configuración de la individualización en la pertenencia institucional. Con este punto se cierra el trabajo y se tiene la confianza de haber presentado al lector las implicaciones antropológicas de estudiar la creencia y pertenencia religiosa y la situación presente de las congregaciones religiosas católicas.

Por último, el estilo narrativo con que fueron construidos los capítulos se esfuerza por combinar modos distintos de escritura para aprovechar las posibilidades argumentativas que ofrecen los datos obtenidos en el trabajo etnográfico. Por otro lado, a lo largo del texto se hace uso indistinto de congregación u orden religiosa para referirme a los franciscanos. Existen diferencias jurídicas establecidas en el Derecho Canónico para hablar de congregaciones, institutos religiosos, órdenes o uniones pías. Sin embargo, en lo único que se quiere hacer énfasis es la estructura general que comparten los franciscanos con el resto de la vida consagrada.

Capítulo 1

Iniciación ritual y vida consagrada católica. El noviciado franciscano como ceremonia religiosa de transformación

El objetivo de este capítulo es apuntar las líneas teóricas necesarias para acercarse al noviciado franciscano de Tapilula, Chiapas, desde la noción antropológica de ceremonia religiosa de transformación. La iniciación ritual como acontecimiento antropológico, siguiendo a Van Gennep, es una manifestación cultural que excede los ritos de pubertad y se expresa en múltiples fenómenos que tienen como objetivo el tránsito del sujeto ritual de un estado o posición social a otro.⁴ Para el ámbito religioso institucionalizado como el catolicismo en general y la vida consagrada en particular, los ritos de iniciación marcan la adhesión a un sistema de creencias y a una comunidad eclesial, y confieren a los sujetos un yo confesional al modificar aspectos sustanciales de la subjetividad y participar de formas de pensar comunes y prácticas rituales específicas (Masferrer, 2013:192-193; Falcó, 2004:33-35). El noviciado de la vida consagrada cumple esta característica en los procesos de admisión y permanencia de nuevos integrantes que las órdenes religiosas han construido a lo largo de siglos.

Las congregaciones religiosas católicas forman parte de la estructura institucional de la Iglesia. Esto vale tanto para hombres como para mujeres. Sin embargo, son únicamente los religiosos quienes administran los templos y, en algunos casos, pueden llegar a ocupar

⁴ A lo largo del texto se usa indistintamente ritos de paso o de iniciación para facilitar la escritura y no cansar al lector con repeticiones innecesarias. La literatura antropológica no hace distinciones importantes para el uso de uno u otro concepto. Ambos apuntan el tránsito en términos jerárquicos o posición social y los procesos de ingreso a alguna sociedad o culto en el marco de prácticas rituales. La argumentación que justifica el uso de ceremonia ritual de transformación está expuesta puntualmente en el apartado tercero de este capítulo.

cargos de gobierno en las diócesis locales. La relación entre religiosos y la postura política, eclesial y pastoral de los demás miembros institucionales de la Iglesia (como el clero secular, obispos, arzobispos o cardenales) no siempre ha sido en igualdad de intereses y cooperación. El catolicismo representa al mismo tiempo unidad doctrinal y diversidad de posturas e interpretaciones. De la Torre documentó este hecho en la distinción entre jerarquía y laicos para el caso de la región occidente de México. Como parte de la construcción analítica que diera cuenta de la diversidad en la unidad, la autora comprendió a la Iglesia católica como una institución transversalizada: “que contemplara la horizontalidad de relaciones informales, pero que al mismo tiempo no desdibujara o relativizara las relaciones objetivas del poder jerárquico (De la Torre: 2006:131).

El aporte de esta investigación es de gran valía para problematizar al catolicismo a partir de analizar diversos actores y posturas teóricas que sobrepasen el aparato institucional. De la Torre señala que la heterogeneidad encontrada en la representación de los laicos, los modelos de participación y las formas de relacionarse con la jerarquía se debían a la “intersección entre la adscripción al catolicismo y las matrices culturales seculares ajenas que están fuera del control de la institución católica” (De la Torre, 2006:391). Por las condiciones metodológicas de la investigación realizada por la autora (centrarse en los laicos), el texto deja a la jerarquía como un cuerpo más o menos homogéneo que sólo viene a la reflexión por los movimientos ocurridos fuera de éste.

El registro de la jerarquía se reduce a las reacciones de aceptación o rechazo que les suscitan las presiones de los laicos y sus formas de organización. Como se verá en este capítulo, la jerarquía católica ha sido vista principalmente desde el punto de vista de los más altos cargos y, en gran medida, como un grupo homogéneo preocupado por defender el status

y el dogma. De manera general, las investigaciones que se revisarán no tienen sensibilidad de la diferencia al interior del aparato burocrático eclesial debido a que se concentran en el aspecto sociológico de su pertenencia institucional y de acercarse a éste desde una preocupación hacia fuera de la vivencia religiosa (como también se descubre en las reflexiones de De la Torre con respecto de los laicos).

Las reflexiones que siguen están centradas en uno de los actores que integran la jerarquía: la vida religiosa consagrada masculina. En el esfuerzo de problematizar la constitución de este sector eclesial desde otra perspectiva que la dominante en las investigaciones en México para abonar al estudio del catolicismo, es necesario ofrecer un acercamiento cultural sobre éste que acompañe a la visión meramente institucional. La particularidad de la vida religiosa dentro del catolicismo reside dos aspectos principales: a) su ambivalencia institucional; b) su potencial cultural de construcción de significados. Si bien los religiosos son reconocidos como parte de los representantes de culto, sólo entran al círculo rector de las diócesis particulares y de la curia vaticana de manera discontinua; es decir, las congregaciones religiosas son un agregado que se desarrollan paralelamente al cuerpo de cargos instituidos en la organización eclesial y sólo en algunas ocasiones hacen parte de ésta. Habrá que recordar para comprender esto que la vida religiosa nació como un movimiento no sacerdotal en el que diversos creyentes se congregaban o retiraban en soledad para exigirse una vivencia más radical del ser cristiano. Esta condición les permite un movimiento pendular hacia dentro y hacia fuera de la institución eclesial, y de aquí la “libertad” que históricamente han presentado para entrar y salir de los cánones católicos.

Por otro lado, en la larga y compleja historia de la Iglesia católica, ha sido de la vida religiosa de donde han surgido los movimientos de renovación espiritual y cultural más

importantes que han dado forma no sólo a la institución religiosa sino al conjunto social y cultural externo a ella. No son pocos los historiadores que dan importancia al papel jugado por los creyente cristianos en la reconstrucción social después del colapso del Imperio Romano (Dawson, 2006:139-174). También es lugar común de los investigadores señalar que la sociedad medieval, con sus luces y sombras en cuanto a religiosidad y cultura se refieren, no puede comprenderse sin el papel jugado por los monasterios benedictinos y la labor bibliotecaria que cargaron a sus espaldas por varios siglos. Por otro lado, el cúmulo de significados del catolicismo ha sido gestado en gran medida por la experiencia de los religiosos y religiosas consagrados. Las ideas cristianas de “mística”, “renovación”, “conversión”, “disciplina”, “meditación”, “participación”, “comunión” o “salvación”, por mencionar algunas, fueron cargadas de sentido a partir de la espiritualidad de la vida religiosa. Estas concreciones ideológicas resultadas de la práctica ritual en muchos casos produjeron rechazo y persecución por parte de la alta jerarquía católica. Este hecho demuestra, aun en el plano simbólico, la peculiar distancia o ambivalencia de la vida religiosa frente al resto de la jerarquía institucional.

El espacio o área que se genera en las interacciones de las congregaciones religiosas con el resto de la institución católica puede ser concebido como la expresión de la “arena” político-religiosa del catolicismo institucional en la que no sólo importa caracterizar el lugar que ocupa cada uno de los actores en el conjunto de normas, puestos o cargos oficiales; sino también demostrar la transformación de los paradigmas religiosos en símbolos y metáforas que movilizan a los individuos. Los aportes de Turner (1974) hacia la noción de arena en el campo de la antropología política, permiten elaborar y señalar este marco de relaciones que se da dentro de la jerarquía y que ha sido poco visibilizada en las investigaciones sobre el

catolicismo en México. En el contexto de estas reflexiones, la Orden de Frailes Menores es concebida aquí como un cuerpo de profesionales o especialistas del catolicismo con inserción y relaciones ambiguas para con el resto del aparato burocrático eclesial, que elabora y resignifica, tanto dentro como al margen de la pirámide eclesial, formas de organización y pertenencia institucionales propias, además de configurar un cúmulo de significados de orientación de sentido mediante símbolos y prácticas propias de la religiosidad de la vida consagrada.⁵

Para el caso del franciscanismo del sureste esto significa recuperar la relación de las condiciones socioculturales de la religiosidad y sociedad regionales con los procesos de construcción de sentido en las opciones de los sujetos por medio de la creencia y los acervos simbólicos requeridos para tal fin que se encuentran en el complejo entramado de significaciones elaborado permanentemente desde el siglo XIII.⁶ No obstante, esta

⁵ Para observar en una síntesis esquemática el análisis anterior acerca del lugar de la vida religiosa dentro de la organización y gobierno del catolicismo romano, revisar el organigrama puesto al final del texto como parte de los Anexos. En la elaboración de dicho esquema se ha reducido la complejidad de la estructura eclesial suprimiendo los cuerpos colegiados que se disgregan por toda la Iglesia; para solamente enunciar las funciones y cargos más representativos. En cuanto a la vida religiosa también se ha prescindido de la diversidad de formas de expresión que actualmente la componen para únicamente señalar las relaciones ambivalentes con los demás miembros institucionales. Para el lector familiarizado con las discusiones eclesiológicas más contemporáneas al interior del catolicismo, la propuesta de esquema que presento le parecerá sumamente estrecha y jerarquizada. Después del Vaticano II, la conceptualización sobre la composición de la Iglesia ha modificado en parte los lugares institucionales y funciones a realizar; sin embargo, considero que la mayor movilidad de los individuos en la estructura eclesial no ha estado de la mano con modificaciones radicales de su jerarquización. Por esta razón, me parece válido el cuadro elaborado tomando en cuenta los aseguenes mencionados.

⁶ Si bien el franciscanismo nace en el siglo XIII, esto es, más tardíamente que la vida religiosa en general; la originalidad de este movimiento se debió en gran medida a la novedosa interpretación que hizo de la tradición monacal de la vida consagrada conocida hasta entonces. Novedad y tradición no pueden comprenderse aisladamente, como reconoce Bachelard (2014:55-70). A partir de la fenomenología del “hábito” de Bachelard, puede decirse que la “novedad” no es más que una asimilación renovada de la rutina. Así, en la “novedad” franciscana de la religiosidad medieval se descubre la rutina de la tradición monacal en sus técnicas corporales y de subjetivación, en sus supuestos ideológicos y retóricas simbólicas para construir la experiencia religiosa.

investigación no tiene como centro del análisis la relación del franciscanismo con el resto de la Iglesia regional ni el contenido de los recursos simbólicos propios de la orden. La preocupación principal está en dar cuenta del proceso ritual de transformación que sucede dentro de una etapa formativa de esta orden, en el noviciado de Tapilula. Por lo tanto, a nivel teórico y de documentación empírica, lo señalado arriba únicamente aparece en éste y en los siguientes capítulos (segundo y tercero, primordialmente) para dar contexto y contenido del tema medular.

Para abordar el rito de iniciación en correspondencia con los trazos teóricos ya mencionados, en el primer apartado del capítulo se hace una revisión del modo en que se trabaja la institución católica en México desde las ciencias sociales y, después de apuntar algunos vacíos de las dos tendencias más importantes, se propone un abordaje que tenga a la cultura y la estructura simbólica del catolicismo como parte fundamental en el entendimiento de las creencias y prácticas religiosas. Lo anterior vale tanto para la Iglesia católica en general como para la Orden de Frailes Menores que se analiza en este estudio, en particular.

Tomando en cuenta lo anterior, en las reflexiones aquí plasmadas se matizan dos aspectos del análisis antropológico acerca de los ritos de iniciación y los símbolos religiosos. El primero de ellos es la relación que guardan los ritos de paso con la estructura social de los colectivos humanos. Aquí se acude al diálogo entre la teoría procesualista de los ritos de paso de Van Gennep y Victor Turner, y el trabajo durkheimiano de antropología de la religión. Para estos autores, los elementos rituales de toda iniciación expresan las características socioestructurales del grupo social que lo realice. La relación teórica entre rito y estructura social, vista en esta perspectiva, es el planteamiento que sirve de base para el análisis de las condiciones históricas en las que se encuentra el franciscanismo a su llegada al sureste de

México durante la segunda mitad del siglo XX, apuntado en el segundo capítulo. Para este primer capítulo, lo que se pretende es señalar a nivel teórico la necesidad de ver al noviciado, en tanto ritual, como “comportamiento culturalmente prescrito” (Salazar, 2014:227).

El segundo aspecto teórico a resaltar es la exigencia de incluir los procesos simbólicos contenidos en lo liminal de la ceremonia ritual de paso. Partiendo del giro argumentativo que se encuentra en los últimos trabajos de Turner, en el que amplía la reflexión acerca de los márgenes rituales señalados por Van Gennep, el antropólogo escocés se esfuerza por analizar los aspectos simbólicos desde una perspectiva más cercana a la interpretación hermenéutica. El silencio hacia el problema del significado y la subjetividad para el discurso estructuralista de la antropología de la religión durkheimiana, teoría base de gran parte de los estudios sobre rituales, impide abordar el punto de vista de los sujetos iniciados y, en cierto sentido, se convierte en una visión parcial, pero no por eso desechable, del fenómeno antropológico de la iniciación. Por tal motivo se discute el aspecto liminal del rito con la teoría simbólica sobre la religión de Geertz para reflexionar el proceso de transformación del noviciado franciscano desde una perspectiva *emic*.

Como recurso argumentativo para vincular teoría antropológica y vida conventual, al inicio de cada uno de los apartados de este capítulo se colocaron fragmentos de escritos que pertenecen a la literatura, la historia de las religiones y a la historiografía novohispana. Con esto no se pretende equiparar con espíritu posmoderno el quehacer histórico con la creación de ficción literaria. Los procedimientos y objetivos en la construcción narrativa de ambos casos difieren innegablemente, aunque, ciertamente, puedan tener algunos puntos de intercambio fructífero en los modos de construir el discurso y representar la realidad (Medina, 2007:27-29). La intención estriba entonces en mostrar analíticamente cómo la

teoría antropológica sobre el rito y la iniciación pueden tomar expresiones históricas de la vida consagrada.

En este sentido, no se ha puesto mucha atención en la correspondencia de lugares y tiempos de los ejemplos usados. Se tiene en igual aprecio la conventualidad femenina novohispana como el monasterio masculino medieval, en tanto ambos sirven para reflexionar teóricamente acerca de la vida religiosa católica. A partir del segundo capítulo los argumentos tendrán como sustrato empírico el franciscanismo del sureste de México y el convento de Tapilula, Chiapas en el que se lleva a cabo el noviciado de la provincia San Felipe de Jesús.

1.1 La dimensión cultural de la religión. Una necesidad teórica para la antropología

Cuando se trata de comprender un comportamiento extraño o un sistema de valores exóticos, desmitificarlos no sirve de nada. Es ocioso proclamar, a propósito de la creencia de tantos ‘primitivos’, que su pueblo y su casa no se encuentran en el Centro del Mundo. Pues sólo en la medida en que se acepte esta creencia, y se comprenda el simbolismo del Centro del Mundo y su papel en la vida de una sociedad arcaica, se llega a descubrir las dimensiones de una existencia que se constituye en cuanto tal precisamente por el hecho de considerarse situada en el Centro del Mundo

Mircea Eliade
Lo sagrado y lo profano

Una de las preocupaciones principales del trabajo de Eliade fue dar cuenta del sentido de las creencias. Utilizando la historia y la hermenéutica comparada de la morfología de los más diversos fenómenos religiosos distantes en tiempos y culturas, Eliade (1971:7) llegó a decir que “lo sagrado no es una etapa en la historia de la conciencia, sino un elemento de la estructura misma de la conciencia [...] que es inherente a la manera de ser hombre en el

mundo”. La teoría antropológica acerca de la religión comparte con ciertos matices dependiendo de la tradición que se trate esta premisa de Eliade. En términos generales, la antropología ha visto en la creencia y práctica religiosa de un grupo social buena parte del sustrato de las normas de la vida colectiva. Religión y cultura están entonces fuertemente vinculados en los trabajos antropológicos desde los inicios de la disciplina.

Las diversas perspectivas teóricas que constituyen el corpus de conocimiento de la antropología de la religión, han surgido a la par del proceso de institucionalización de la antropología como ciencia y de las diversas preocupaciones teóricas que caracterizan las etapas posteriores del desarrollo disciplinario (Marzal, 2012:122). Por ejemplo, en los inicios de la antropología, cuando el paradigma evolucionista dominaba las pesquisas etnológicas acerca de las sociedades consideradas primitivas y el lugar que ocupaban éstas en el proceso de la evolución cultural, las prácticas religiosas “primitivas” llegaron a ser consideradas como el resultado de una “naturaleza imaginativa y emotiva, y por consiguiente, con elementos tan inseguros de conocimiento, que todas [...] son grotescas y hasta cierto punto ininteligibles” (Morgan, 1971:79).

Si bien es cierto no todos los primeros antropólogos compartieron el punto de vista de Morgan –véase el caso de Tylor (1977:38), para quien las religiones primitivas tenían cierta lógica que las hacía susceptibles de indagación científica; se puede decir que la antropología de la religión nació con la preocupación por dar cuenta del origen y evolución de la creencia en seres sobrenaturales. En estos primeros acercamientos a las prácticas religiosas; la creencia religiosa era considerada como el más bajo de los peldaños del desarrollo cultural (Evans-Pritchard, 1991:20). El animismo, la magia o la brujería sirvieron de material de trabajado para la naciente antropología y fueron usados para trazar el plano

evolutivo de la mentalidad humana que, superando las primeras fases de desarrollo, tenía como fin esperado el pensamiento racional moderno (Frazer, 1981:796-798).

Así se podría hacer revisión de los supuestos e inquietudes principales de los diferentes momentos del desarrollo de la teoría antropológica en general (por ejemplo, la etapa funcionalista o sociológica durkheimiana, la estructuralista lévi-straussiana, o la simbólica geertziana) y su correspondencia con la parte de la disciplina dedicada al estudio de la religión. Sin embargo, lo que importa resaltar aquí es que la transición de una perspectiva a otra en el plano de la preocupación por la religión, ha estado mediada por cierta noción de cultura que dinamiza la investigación antropológica en cada una de las tradiciones teóricas. Esto es importante no sólo para evidenciar que la religión se incluye en el conjunto de “prácticas y conocimientos culturales” –consecuencia lógica de las conceptualizaciones clásicas de cultura en antropología de tipo malinowskiana (Malinowski, 1984:62); sino para remarcar que lo religioso, más que la religión, ha sido una dimensión central en la investigación socioantropológica de lo cultural.

Por lo tanto, esta investigación tiene la intención de señalar, como lo indica el título de este apartado y siguiendo los trabajos clásicos de la teoría religiosa durkheimiana, no la sentencia más o menos obvia que pone a la religión como expresión de la cultura, sino evidenciar lo cultural que hay en la religión. Como lo sugieren Caillé (2015:18-19) y Murguía (2007:38-39); Durkheim propuso que en lo sacro y religioso se pueden encontrar los principios básicos de estructuración simbólica del ordenamiento del mundo para dar sentido a la vida individual y social. Este postulado analítico que atraviesa las diversas corrientes teóricas de las ciencias sociales acerca de la realidad, es la necesidad antropológica del humano por la dimensión cultural (Estrada, 2008:109-110).

La tradición antropológica ha encontrado en este supuesto ontológico de la cultura un asidero teórico para hacer referencia al mito y la cosmovisión religiosos como aspectos importantes en la reproducción narrativa de las estructuras simbólicas de la clasificación del mundo. Aquí reside parte del ambicioso propósito del pensamiento antropológico: dar cuenta de las diversas respuestas de aquello que puede ser lo humano a partir del ordenamiento simbólico del mundo que él mismo construye y expresa en diferentes instituciones. Anotar esto para el estudio antropológico del franciscanismo como expresión del catolicismo institucional, cobra sentido cuando se revisan los trabajos realizados desde las ciencias sociales en México que tienen como preocupación principal la vida consagrada y sacerdotal.

Las ciencias sociales en México adolecen de investigaciones sobre este tema, y las pocas que se han realizado muestran una marcada inclinación por ver a la religión como institución social sin contemplar lo cultural (lo religioso) que contiene. En este sentido, cabe mencionar la acertada crítica de Pitarch (2004:12) hacia el lenguaje marcadamente economicista y sociológico de las explicaciones del cambio religioso en grupos indígenas de Chiapas y Centroamérica. Las diversas asociaciones religiosas que se encuentran en la oferta de creencias en esta región, son vistas por los estudios con base en tesis sociológicas como factores sociales que intervinieron en procesos locales específicos, como las transformaciones en la producción de la economía campesina o los conflictos comunitarios que devinieron en explosiones.⁷

⁷ Este punto de vista es compartido por Rivera *et al* (2011:30-31), quienes señalan que los trabajos sobre conflictos religiosos en Chiapas han puesto más énfasis en la organización religiosa que en la religión, propiamente dicha. Esto ha dado como consecuencia centrar el análisis en la estructura de los nuevos credos religiosos y obviar los aspectos discursivos y simbólicos.

Pitarch no niega la importancia de las coyunturas históricas en la diversificación de las instituciones religiosas, sin embargo, las tesis que se centran en estos procesos no explica el extendido tránsito en la creencia de poblaciones indígenas que no ha venido por un contexto de conflicto o por un cambio en la economía doméstica. Para este antropólogo “hay una razón más profunda en la necesidad de abandonar, en la medida de lo posible, las relaciones sociales anteriores y crear una nueva colectividad” (Pitarch, 2004:13). Esta razón subyacente expresada en la “conversión del cuerpo”, es la modificación de la estructura simbólica.

Esta circunstancia en el corpus de conocimiento acerca de la vida religiosa católica no resulta extraña si se piensa en la relativa salida del espacio público del catolicismo a partir de la formación del Estado moderno mexicano y la pérdida de hegemonía en la estructuración simbólica del mundo. Por consiguiente, el catolicismo, en tanto cosmovisión e institución, dejó de tener el papel central que tuviera en la dinámica social, política y cultural que se observó en tiempos novohispanos. No es casual, entonces, que el clero regular y secular estén ricamente documentados en los avatares sociopolíticos de los siglos XVI al XIX y parcialmente tratados por la academia de los siglos XX y XXI. Pasado el tiempo de la Nueva España y debido a la emergencia de nuevos actores políticos y sociales, la atención académica hacia el catolicismo institucional mexicano vino a menos (ni qué decir de su dimensión cultural que parece haber quedado petrificada en los siglos anteriores y como materia exclusiva de la disciplina histórica).

Ahora bien, la crítica de Pitarch hacia los trabajos de cambio religioso en poblaciones indígenas se puede hacer extensiva a los análisis sobre la religión católica en el México contemporáneo. Como reconocen Garma y Leiva (2015:102), el aspecto más estudiado sobre

el catolicismo en México es la relación compleja de la Iglesia institucional con el Estado. El texto clásico de González Casanova (1975:53-62) es buen ejemplo de esta tendencia. El autor de *La democracia en México* coloca al clero como uno de los “factores tradicionales del poder” para la toma de decisiones políticas y documenta las presiones en el debate público hechas por prelados católicos, a partir de restablecer relaciones entre la Iglesia católica y el Estado en los sexenios de Portes Gil y Lázaro Cárdenas.

Otro trabajo de finales de la década de 1990, también pionero de esta tradición en los estudios sobre catolicismo es *Historia de la Iglesia católica en México, 1929-1982* de Roberto Blancarte. En este texto el autor analiza de manera puntual “el pensamiento de la Iglesia católica en México, en especial el de la jerarquía, a través de las cuestiones social y política” (Blancarte, 2014:15). A pesar de la advertencia que el mismo autor señala en su introducción sobre la diversidad de posturas al interior de la Iglesia católica con respecto de lo social y de lo acertado en relacionar la doctrina social cristiana con un programa más “global, con objetivos espirituales (religiosos), es decir, en principio ajenos a los asuntos materiales” (Blancarte, 2014:17); no puede dejar de apuntarse el camino que han tenido los estudios de la Iglesia católica en México hacia la parte institucional y de la alta jerarquía.

La historiografía que documenta la persecución religiosa en México durante los inicios del siglo pasado también dan muestra de esto. Lisbona menciona (2008:24-40) lo pertinente que resulta comprender el conflicto entre Iglesia y Estado en dos perspectivas: como una disputa entre instituciones con formas encontradas de organizarse y como procesos culturales rivales de configuración del individuo y ordenación del mundo. De estas dos aristas de análisis, ha sido la primera la más trabajada. Sin embargo, es precisamente la multiplicidad de interpretaciones de la dimensión simbólica del programa cultural ‘más global’ que señalan

Blancarte y Lisbona, lo que permite dar cuenta de las diversas posturas y prácticas religiosas y sociales que se dan al interior de lo que por comodidad llamamos “Iglesia católica en México”.

El trabajo de Miguel Hernández es muy ilustrativo sobre este señalamiento. En la reflexión acerca de los cambios vividos en la diócesis de Zamora, Michoacán después de celebrarse el Concilio Vaticano II; el autor comenta la necesidad de evidenciar “la tensión entre doctrina y práctica consuetudinaria del catolicismo [que] nos habla de la pluralidad de actores que se cobijan en el seno de una Iglesia definida como universal y jerárquica desde tiempos inmemoriales” (Hernández, 1999:17). Apelar al aspecto simbólico de la cultura católica y su relación con circunstancias sociales concretas podrán dar mejor panorama del tipo de Iglesia que se ha configurado en el México contemporáneo, reconociendo los contrastes en posturas doctrinales, pluralidad de actores, diversidad en las formaciones regionales y multiplicidad en las planeaciones pastorales.

Más recientemente, otros estudios se han interesado por los aspectos más puntillosos de la Iglesia católica mexicana, como los casos de pederastia (González, 2006) y la posición oficial del catolicismo mexicano en el debate de los derechos sexuales y reproductivos (Bárceñas, 2011). Sin embargo, tienden a colocar la atención en la parte jerárquica más visible de la Iglesia y, nuevamente, no ofrecen mecanismos de análisis para las posturas encontradas.

Otra tendencia importante a ser comentada en los estudios de religión en general y del catolicismo mexicano en particular son los trabajos que se enfocan en los márgenes de la institución, en lo que por mucho tiempo se ha llamado “religiosidad popular”. La atención a este sector ha estado casi en dominio de la antropología, y sólo en últimas fechas la sociología

se ha interesado por este aspecto de la creencia (Garma y Leiva, 2015:103). Debido al diagnóstico común de las ciencias sociales que señala la crisis de las instituciones religiosas y la pérdida del monopolio del sentido, para el caso de la sociología, la intención analítica parece residir en pasar de una sociología de las iglesias a una sociología de los creyentes. El reciente trabajo *Creyente urbanos. Sociología de la experiencia religiosa en una colonia popular de la ciudad de México* de Hugo José Suárez representa este tránsito. No obstante, pasarse del lado del creyente con relaciones diversas en intensidad con la institución deja a los representantes de ésta en la sombra o como agentes negativos del proceso desregulatorio de la creencia con la doctrina eclesial.

A todo esto, como se ha estado comentado, convendría ensayar un acercamiento al catolicismo que acompañe estas versiones institucionales o meramente ‘popular’, e integrar el aspecto simbólico-cultural para la comprensión de los procesos socioreligiosos que se observan en la realidad mexicana. Por lo tanto, dos supuestos hay que rechazar de inicio acerca del catolicismo: el primero es que el cuerpo institucional de la Iglesia no es un monolito agazapado en algún pasado más o menos remoto, las transformaciones a partir de los condicionamientos sociales macros del desarrollo de la modernidad no se han dado solamente a nivel del creyente, también los ámbitos institucionales han sufrido cambios a considerar; el segundo aspecto a cuestionar es que el catolicismo institucional no es coherente ni homogéneo en su interior, entre sus ministros y representantes habitan diversas posturas e interpretaciones hacia la práctica religiosa.

La región del sureste de México puede ser un buen ejemplo para observar lo anterior, pues las instituciones que deberían sustituir a la religión para la construcción de la cohesión moral y política según las teorías modernizadoras, han fracasado en su objetivo o al menos

han tenido un desarrollo singular por las condiciones sociales del contexto regional. La religión en esta zona del país tiene en amplios sectores de la población un papel importante no sólo en el sistema de creencias propias de la doctrina religiosa, sino en las implicaciones políticas de los procesos sociales de las últimas décadas, llegando a desarrollar una relación *sui generis* entre religión y política (Löwy, 2006:282).

El caso paradigmático analizado ampliamente por las ciencias sociales es la formación catequística autóctona desarrollada en la diócesis de San Cristóbal de Las Casas, Chiapas. Iniciado bajo el obispado de Samuel Ruiz en la década de 1960 y recogiendo las reflexiones pastorales del Vaticano II y las de las Conferencias del Episcopado Latinoamericano de Medellín y Puebla, la organización política-religiosa logró articular las demandas de la región por la transformación de las condiciones de exclusión y explotación de la población indígena. Aunque las décadas de la segunda mitad del siglo XX fueron las más significativas para este proceso, Lerma (2015:72-84) reconoce en la actual Pastoral de la Madre Tierra de la diócesis alteña una “manifestación del contemporáneo movimiento indígena campesino” que hunde sus raíces en el Congreso Indígena Fray Bartolomé de Las Casas de 1974. Contrario a esto, en otras zonas del país es más evidente la fragmentación de la conciencia colectiva centrada en la tradición y da pie a que múltiples conjuntos de valores sociales y personales entren en disputa por la organización de la vida cotidiana, como lo apuntan los estudios acerca de la llamada lucha de dioses del politeísmo cultural contemporáneo (Beriain, 2000:115-154).

En resumen, la religión será vista en esta investigación en dos acepciones: a) como institución que hace parte de la organización social del contexto social del sureste de México, con especial énfasis en el franciscanismo llegado en la segunda mitad del siglo XX; y b)

como dimensión antropológica en la que se configura la estructura simbólica de orientación en el mundo. Con esto se busca echar mano de la rica tradición antropológica que ha observado a las prácticas religiosas e iniciaciones rituales tanto en aspectos objetivos de relaciones sociales y jerarquías que condicionan el actuar humano, como en su dimensión cultural que configura la subjetividad y incluye el significado que el sujeto creyente imprime a sus acciones religiosas.

1.2 La iniciación ritual. Aproximación antropológica al noviciado franciscano

El noviciado, por encima de todo, significaba aprender las reglas de la orden y la disciplina interna del convento, y verificar la vocación propia al ser sometida a pruebas por sus maestras y superiores. A la vez, la novicia tenía que desarrollar la autodisciplina requerida para adquirir las ‘virtudes’ esperadas en una monja: humildad, desapego, continencia y obediencia. Debía renunciar a su familia de sangre y adaptarse a vivir con otras mujeres que serían sus ‘hermanas’ religiosas y única familiar para el resto de su vida. [...] Este periodo de probación, breve en comparación con el largo camino que seguía después, es la puerta para entender cómo se conformaba la vida religiosa desde el principio. [...] Se trata de un momento que marca la transición entre dos mundos y nos permite ver cómo se iba templando el carácter de la novicia [...].

Asunción Lavrin

Las esposas de Cristo. La vida conventual en la Nueva España

El noviciado tenía un plan maestro: transformar el hombre que venía del mundo exterior, de modo que tanto sus hábitos personales como sus actitudes mentales fueran completamente reemplazados por los que eran idóneos para un fraile. El reajuste de la vida secular a la claustral era un proceso singularísimo y la educación de un fraile era totalmente diferente a la de un secular ‘del siglo’. El entrenamiento del novicio se entendía como ‘crianza’, término similar al que se usaba para la educación de los niños. De cuando en cuando se usaba la expresión de ‘tierna madre’ para el maestro, para quien el novicio sería hijo de su propia carne, a quien debían tratar con caridad y amor, sufriendo sus imperfecciones, mientras trataba de enseñarle las bases de la vida religiosa. Se entendía que la reconfiguración del postulante de secular a miembro observante de la comunidad era una tarea de gran peso moral y espiritual.

A lo largo de la historia de la vida consagrada católica, el noviciado como momento formativo del recién ingresado a una congregación u orden religiosa ha tenido concreciones diversas en su organización, estructura normativa y objetivos del proceso. Los fragmentos anteriores del trabajo de Lavrin dan cuenta de la significación de los inicios en la vida religiosa para hombres y mujeres que ingresaron a conventos novohispanos. Los diarios de monjas, instrucciones religiosas, biografías hagiográficas de religiosos y religiosas que sirvieron a la autora como fuentes históricas, remarcan la cualidad del noviciado como prueba y proceso de modificación de los sujetos para asimilar las prácticas y conocimientos necesarios que los convirtieran en monjas o frailes.

El noviciado como requisito imprescindible dentro del esquema formativo de los religiosos apareció por primera vez en el siglo VI cuando Benito de Nursia (540-604 d.C.), considerado el padre del monacato cristiano occidental, redactó la primera regla para la organización de la vida común de los monjes al interior de un monasterio. Allí se establecieron algunos aspectos a considerar para la admisión de nuevos integrantes a la vida monacal. En el número 58 de la regla benedictina se lee la perseverancia ante las pruebas y humillaciones que el novicio tiene que demostrar antes de ser aceptado dentro de la comunidad de monjes profesos (De Nursia, 2010:80-82). Después de varios siglos de sucedido esto, existen ahora pautas institucionales establecidas desde Roma para el noviciado de todas las congregaciones religiosas, pero cada orden religiosa le imprime cierta particularidad de acuerdo a su carisma. Sin embargo, desde tiempos de Benito de Nursia, el

noviciado ha quedado en el imaginario religioso católico como un momento iniciático que busca probar y transformar al sujeto.

¿Qué implicaciones antropológicas tiene lo anterior?, ¿qué significa la iniciación como acontecimiento antropológico?, ¿qué definición es posible construir acerca del noviciado?, ¿es posible etnografiar este proceso y bajo qué condicionamientos teórico-metodológicos? Al ensayar respuestas para las preguntas anteriores no se pretende hacer una historia del noviciado en la vida religiosa católica; tarea por demás importante pero que sale de los márgenes con los que se cuentan para este trabajo. Interesa, más bien, delinear teóricamente los cruzamientos entre ritual, iniciación, religión y cultura que supone el noviciado, y así proponer aspectos a observar y discutir en los capítulos posteriores con referencia a los datos obtenidos en el trabajo de campo en el convento de Tapilula, Chiapas.

Según Van Gennep (2008:99), gran parte de la literatura etnológica clásica relaciona los ritos de iniciación de las sociedades no occidentales con aspectos fisiológicos de pubertad que llevan a generalizaciones infundadas. Para este autor, la importancia antropológica de esta clase de ritos no reside en la llegada a cierta edad por parte del iniciado (debido a que la pubertad es concebida de manera diversa por cada cultura y por la variación en la aparición de signos físicos como vello púbico o menarquia), sino en la organización colectiva que se genera alrededor de él para dar cuenta del tránsito de un mundo o posición social determinada a otro mundo u posición social también determinada.

En este sentido, Van Gennep (2008:131) apuesta por extender la reflexión antropológica acerca de la iniciación más allá de la pubertad tribal y propone una ruta teórico-metodológica para la explicación de procesos rituales religiosos o no con cierta afinidad estructural en su composición. Contrario a un tratamiento que el autor llama ‘folclorista’ de

los ritos, rastreable en algunos etnólogos que aíslan elementos rituales de una secuencia ceremonial, Van Gennep propuso las siguientes fases o etapas como marco heurístico para el análisis de la lógica social subyacente en las iniciaciones rituales: separación, margen (limen o umbral) y agregación. Estas fases bien pueden encontrarse en un solo rito o pueden dividirse en varios de éstos como parte de una secuencia ceremonial que buscan determinado fin con respecto a la estructura social.

A partir de lo anterior, Van Gennep considera que hay ritos que expresan de manera puntual una de las fases, por ejemplo, la comensalidad la considera como un rito de agregación (Van Gennep, 2008:49); o bien, la separación y agregación pueden expresarse en una parte de una secuencia ritual, como la colocación del velo en la consagración de una monja (Van Gennep, 2008:152). Por otro lado y debido a que no se entretiene con los detalles etnográficos de algún rito, el autor señala de manera general que los tiempos y espacios para cada una de estas etapas estarán condicionados por el tipo de celebración ritual que se esté analizando.

Este esquema teórico de los ritos de iniciación busca, entonces, la “significación esencial [de los ritos] y sus situaciones relativas en conjuntos ceremoniales” (Van Gennep, 2008:263). Dentro de la teoría social, esta apuesta teórica significó un fructífero aporte para la sociología y la antropología posteriores por el esfuerzo de vincular ritos y estructura social, y proporcionar elementos de reflexión para los acontecimientos repetitivos de los ciclos biográficos y sociales (Segalen, 2005:42). Para Van Gennep, entonces, la iniciación como acontecimiento antropológico puede observarse en una gran diversidad de situaciones sociales como los tratamientos que las sociedades hacen del embarazo, el nacimiento o la paternidad; la consagración de brujos, magos o prostitutas sagradas; la admisión a sociedades

secretas o cofradías religiosas; o bien, en su versión más clásica, la entrada al mundo de los adultos por medio de pruebas socialmente establecidas.

Con respecto al cristianismo tanto Van Gennep (2008:136-137) como Eliade (1989:9) consideran que el bautismo es la expresión por excelencia de los misterios iniciáticos que hacen parte del aparato institucional para la probación e integración de nuevos miembros. Ambos autores reconocen los diferentes momentos que ha atravesado el rito bautismal en su constitución, unas veces complejizándose en tiempos y pruebas gracias al contacto con otras religiones o sistemas filosóficos como el gnosticismo de los siglos III y IV, y otras tantas simplificando el secreto iniciático como requisito para la transformación del cristianismo en una religión de acceso universal. Sin embargo, para el caso de Van Gennep (2008:139-152), existen otros procesos dentro del cristianismo, aparte del bautismo, que pueden ser comprendidos a partir del esquema teórico de las fases rituales: la celebración eucarística o misa, la ordenación sacerdotal, la profesión religiosas de las monjas y el noviciado de la vida religiosa.

En la obra de este etnógrafo alemán lo anterior aparece tan sólo como mención y, ciertamente, carece de un análisis detallado que vincule los aspectos internos del ritual con el contexto sociocultural de una experiencia particular. Sin embargo, tomando el caso del noviciado franciscano que interesa, aquí toma sentido porqué para los postulados institucionales de la provincia franciscana del sureste, el noviciado *es el inicio de la vida en la Orden de Frailes Menores que supone un tiempo de introducción al estilo de vida franciscano* característico de esta entidad provincial (RF, 116-117). Además de esto, la importancia de este momento formativo no sólo para el franciscanismo, sino para todas las órdenes y congregaciones de vida consagrada católicas es tal que, según el número 656 del

artículo 3º (De la profesión religiosa), Libro II (Del pueblo de Dios), parte III (De los institutos de vida consagrada y de las sociedades de vida apostólica) del vigente Código de Derecho Canónico, en caso de omisión de este tiempo de prueba, la profesión religiosa queda invalidada.

En este sentido, el noviciado contiene esquemáticamente las características de la iniciación antropológica pues es un tiempo establecido institucionalmente con una serie de pruebas y aprendizajes que tienen el objetivo de hacer pasar al sujeto de un estado de vida secular a uno religioso. Ahora bien, para el caso del noviciado franciscano, éste tiene una duración de un año y a lo largo de este tiempo hay un número importante de ritos concatenados. Por tal razón y siguiendo a Cazeneuve (1971:26),⁸ se opta por la noción de ceremonia religiosa para referirse al noviciado, más que como un rito. Durante todo el año hay una clara distinción entre iniciados y no iniciados al interior de los frailes de la provincia, no sólo con respecto al lugar que ocupan dentro de la estructura institucional de la orden, sino también en la posición de cierto misterio iniciático de lo que significa vivir la experiencia del noviciado que adquieren al realizar la profesión de votos religiosos.

Estos dos aspectos, la separación entre iniciados y no iniciados y la adquisición de un conocimiento oculto, son aquellos que los antropólogos han venido señalando como parte importante en la simbolización de la transición social (Salazar, 2014:249-251). No obstante, como se verá más adelante, estos apuntes se hacen desde la dimensión estructural del rito iniciático que ponen atención en la relación del ritual y las posiciones sociales. Eliade (1989:10), por su parte, agrega la dimensión filosófica de la iniciación y asegura que “la

⁸ Jean Cazeneuve ofrece esta interesante distinción a partir de los comentarios que realiza a una ceremonia religiosa de los indios zuñi, llamada Shalako, que tiene lugar durante varios meses e incluye diversos ritos.

iniciación equivale a una mutación ontológica del régimen existencial. Al final de las pruebas, goza el neófito de una vida totalmente diferente de la anterior a la iniciación: se ha convertido en *otro*". Por esta razón y viendo la necesidad de dialogar entre aspectos estructurales y subjetivos de la iniciación ritual, que en este caso se expresa mejor como ceremonial ritual, se prefiere ver antropológicamente al noviciado como un proceso religioso de transformaciones cognitivas y físicas e implican, a su vez, transiciones de una posición estructural a otra.

1.3 El marco disciplinario de la iniciación ritual conventual. Primera dimensión teórica

Constantemente llegaban nuevos muchachos; cada dos años las caras eran otras, en su mayoría parecidas, con pelo rubio y ensortijado. Algunos se quedaban allí, se hacían novicios, luego monjes, eran tonsurados, vestían hábito y cordón, leían libros, doctrinaban a los muchachos, envejecían, morían. [...] En las celdas y salones del convento, entre los sólidos arcos semicirculares de las ventanas y las recias columnas geminadas de piedra roja, se vivía, se enseñaba, se estudiaba, se administraba, se gobernaba; muchas especies de artes y ciencias, sagradas y profanas, claras y recónditas se cultivaban en aquel lugar, y se transmitían de unas generaciones a otras. Los religiosos escribían y comentaban libros, ideaban sistemas, coleccionaban obras de los antiguos, hacían códices miniados, velaban por la fe del pueblo y se sonreían de ella. Erudición y piedad, candor y disimulo, sabiduría del Evangelio y sabiduría de los griegos, magia blanca y negra, todo florecería allí en mayor o menor grado, para todo había lugar. Había lugar tanto para la vida anacorética y la penitencia como para la sociabilidad y las comodidades; del carácter del abad que estuviese al frente y de las tendencias dominantes de la época dependía el que prevaleciera y dominara lo uno o lo otro.

Hermann Hesse
Narciso y Goldmundo

Los conventos no han estado al margen del contexto histórico y social de los tiempos y lugares en los que se han asentado. A pesar de buscar la separación del resto de la sociedad,

los monjes, frailes o religiosas han mantenido relaciones importantes con el resto de la sociedad impactando en la práctica religiosa llevada a cabo al interior de los muros claustrales. En la postal mostrada arriba, Hesse describe al imaginario convento de Mariabronn a partir de los recuerdos de sus años pasados en el antiguo monasterio cisterciense de Maulbronn, uno de los mejores conservados en Alemania y que gracias a la Reforma había sido convertido en seminario evangélico en 1556 (Ball, 2008:47-50). El recinto religioso pintado por Hesse recrea el momento en que los monasterios eran centros políticos de difusión cultural y espiritual de la sociedad medieval.

La escuela conventual era la única posibilidad de educación para los niños y jóvenes medievales. Es más, para aquellos quienes habiendo pasado los cursos deseaban ingresar como monjes, los edificios monásticos serían su única y última morada en la tierra. El texto de Hesse está ambientado en el tiempo del florecimiento de las órdenes monásticas con grandes y esplendorosas abadías. El noviciado tenía destinado un lugar especial en el conjunto monástico para mantener la separación entre iniciados y no iniciados, entre los monjes profesos y los novatos en la vida religiosa recién llegados al seno del monasterio, pero no había movilidad entre monasterios. Los que se quedaban ahí, dice Hesse, ‘se hacían novicios y luego monjes, [...] doctrinaban a los muchachos, envejecían, morían’. Los contenidos del noviciado estaban destinados a instruir al novicio para una vida política e intelectualmente importante, sedentaria, llena de canto litúrgicos y administradora de grandes extensiones de tierra.

Al igual que en la postal de Hesse, dar cuenta de los elementos que hacen al noviciado franciscano de Tapilula con respecto del momento en el que se encuentra la Iglesia católica en general y el franciscanismo en particular de la zona sureste de México, es parte importante

de este ejercicio reflexivo para hacer inteligible la vida cotidiana de los novicios franciscanos. Teóricamente es posible desde la perspectiva de los ritos de iniciación que se ha comenzado a esbozar, toda vez que las tres fases de los ritos de paso tienen una marcada preocupación por aspectos estructurales, tanto en los elementos internos del rito como en la relación de éste con la organización social.

La iniciación ritual teorizada al estilo de Van Gennep, puede vincularse con ciertos rasgos teóricos de la tradición durkheimiana acerca del rito iniciada con *Las formas elementales de la vida religiosa* de 1912, pues ambos piensan la acción ritual como una expresión de la estructura social y vía de acceso a lo que Durkheim (1991:438) llamó formas de clasificación, que son la base de las representaciones colectivas, el ordenamiento simbólico y la cohesión moral de una sociedad. En *Las formas elementales...*, texto clásico de la antropología y sociología de la religión, Durkheim sostiene que es posible acercarse al contenido ritual desde los postulados epistemológicos del hecho social como cosa, planteados en *Las reglas del método sociológico* de 1895.

Para este sociólogo francés, las formas de clasificación que dan sentido al acto ritual se encuentran más allá de las consideraciones subjetivas de los actores y son condicionantes externos para el actuar de éstos (Durkheim, 2000a:38). Las prácticas rituales, por lo tanto, contiene un ordenamiento simbólico que se va internalizando en los sujetos mediante la repetición y que, en el análisis de Van Gennep, supone dar cuenta de la distribución de la fases y sus diversas espacialidades y temporalidades al interior de rito. Las narraciones etnográficas que presente Van Gennep en su texto *Los ritos de paso*, sintetizadas en exceso para centrarse en la lógica detrás de los ritos, muestran a los sujetos iniciados como seres

pasivos que ejecutan una serie de procedimientos corporales que les permiten transitar de un estado social a otro.

Por este motivo, conviene poner un ejemplo sacado de los estudios antropológicos que exprese los alcances teóricos para el análisis de los ritos que proviene de esta dimensión estructural de la aportación de Van Gennep. Se utilizará para esto el análisis del ritual femenino de los ndembu Isoma de Victor Turner (1988:22-53), seguidor de la teoría procesual del rito de Van Gennep y exponente de la tradición antropológica británica, deudora en muchos aspectos del pensamiento durkheimiano.

Turner reporta en sus observaciones de campo que el ritual isoma es practicado por los ndembu, tribu del noroeste de Zambia con organización matrilineal y matrimonio virilocal, cuando consideran que no se ha guardado la veneración que le deben a las sombras ancestrales. Al suceder esto, dice Turner, los ndembu creen que una sombra ancestral de la ascendencia matrilineal directa atrapa al que consideraran enfermo y le causa males de acuerdo al sexo y al lugar que ocupe en la organización social. El ritual que Turner da cuenta en su trabajo se practicó con una mujer que consideraban atrapada por una sombra ancestral que le estaba ocasionando infertilidad temporal. Siguiendo la estructura diacrónica trifásica del ritual de Van Gennep, Turner señala que la mujer es, primeramente, separada física y simbólicamente del mundo profano; después es alejada de la vida secular mediante la introducción de la mujer en una cabaña; y por último, es levantada la prohibición mediante la celebración de una danza para hacer público la reintegración de la mujer a la vida aldeana.

En la descripción de este ritual, Turner apunta la manera en que se van utilizando los diversos artefactos necesitados para el ritual isoma (máscara, plantas, cortezas de árboles, gallo rojo y pollo blanco) y la construcción del espacio ritual que representan el lugar sagrado

en donde tendrá cabida la transición de una mujer “atrapada” a una “liberada”: la madriguera de una rata gigante u oso hormiguero. Lo que importa apuntar aquí son los vínculos interpretativos que realiza Turner de los signos y símbolos (artefactos, espacios y temporalidades) rituales de isoma con la estructura social de la tribu ndembu. Para este antropólogo escocés, el ritual isoma expresa:

La tensión estructural entre la descendencia matrilineal y el matrimonio virilocal [...] y la causa de que la fertilidad de la mujer se vea disminuida por un pariente matrilineal difunto se debe a que ha entrado en contacto demasiado estrecho con la ‘línea del hombre’ a raíz de su matrimonio (Turner, 1988:30).

El análisis de Turner está instalado en la tradición explicativa afín al funcionalismo estructural durkheimiano. A pesar de que en la narración etnográfica incluye la forma de significar las diferentes fases del ritual isoma por parte de los ndembu, el resultado del ejercicio reflexivo del antropólogo es, al final de cuentas, la explicación del “verdadero” significado sociológico que está velado para los nativos y que va más allá de la supuesta acción de las medicinas usadas para contrarrestar el mal causado por la sombra ancestral. Es decir, y parafraseando la máxima durkheimiana en el estudio del totemismo australiano, para Turner, detrás del rito isoma no hay sombras ancestrales, sino la simbolización de la estructura social de la sociedad ndembu.

Ahora bien, a partir de lo que Giddens (1999:81) llama fin del consenso ortodoxo dentro la teoría social sucedido en la década de los ochenta del siglo pasado, este tipo de análisis ha recibido serias críticas y los desarrollos teóricos posteriores han intentado superar la visión centrada en la estructura mediante esfuerzos por integrar a ésta con la acción de los individuos (Murguía, 2009:33). Hacer énfasis en esta dimensión del trabajo de Turner y señalar los límites inherentes a la perspectiva estructural, no significa rechazar los aportes de ésta para la explicación de la vida social en general y de la dimensión ritual en particular.

Como se mostrará más adelante, Turner tuvo un importante giro en su concepción de la sociedad a partir de destinarle mayor atención al aspecto de limalidad de los ritos que el mismo Van Gennep había destacado en *Los ritos de paso*.

Por ahora, con base en lo señalado y siguiendo las reflexiones contemporáneas en teoría antropológica que, después de una anticipada celebración de la hermenéutica en la etnografía, se suman al debate de integración de las dimensiones de realidad que expresan que la vida social es a la vez productora y producto de la acción de los sujetos sociales (Ortner, 1984:159); conviene señalar que para caso del noviciado franciscano en lo que respecta al marco disciplinario estructurante que organiza la vida cotidiana dentro del convento, éste reproduce una minuciosa distribución de las energías corporales en tiempos y espacios definidos heredada de la tradición monástica católica.

El noviciado como ceremonia iniciática en la vida religiosa católica, tomando en cuenta las reflexiones anotadas arriba, se estructura a partir de las configuraciones sociales e históricas que componen al franciscanismo en México durante todo el siglo XX e inicios del XXI. En el capítulo siguiente se dará cuenta de este contexto eclesial de los frailes menores que permitan comprender la estructura interna de la iniciación del noviciado. En este sentido, la distribución de energías que se observa en la vida cotidiana dentro del claustro, como lo apuntó Foucault (2010:161), representan una “microfísica del poder” que moviliza una serie de técnicas disciplinarias que tienen como objetivo la reglamentación del detalle. La forma de dividir las actividades en tiempos y espacios precisos, los regímenes alimenticios y el modo en que se trata al cuerpo dentro de la cotidianidad del convento responden a esa “mística de lo cotidiano [... que contiene] la disciplina de lo minúsculo” (Foucault, 2010:162).

De acuerdo al presupuesto foucaultiano acerca del poder (Foucault, 2009:61), esta disciplina más que reprimir y prohibir, encauza y crea. El cuerpo del sujeto disciplinado es, entonces, tensionado por técnicas corporales que actualizan, para decirlo con palabras de Mauss (1991:337), la forma convencional de usar el cuerpo dentro de la vida conventual. La tradición religiosa que está detrás fue constituyéndose desde la experiencia del monacato primitivo del siglo IV y modela tanto el cuerpo como la identidad de sí del sujeto, debido a que “ese cuerpo es definido por el hecho de que está inscrito al interior de una experiencia, es decir, de una relación consigo mismo y con otros sujetos” (Pérez, 1991:19).

Estas técnicas corporales, hay que decirlo nuevamente, si bien expresan una larga tradición disciplinaria dentro de la vida religiosa, toman concreción a partir de las circunstancias socioestructurales en que se encuentre la Iglesia o la congregación religiosa de la que se trate con respecto del todo social. Ahora bien, toda iniciación ritual tiene una dimensión que acompaña el proceso de transición social y que representan márgenes o rupturas para la estructura social: la experiencia en la situación liminal del ritual.

1.4 Experiencia y liminalidad ritual. Segunda dimensión teórica

En el interior del claustro, las monjas disponían de un amplio abanico de guías espirituales bajo la forma de sermones, lecturas, cartas pastorales y tratados escritos por teólogos moralistas. Los libros de oraciones y las conferencias edificantes para la comunidad, conocidas como ‘pláticas espirituales’, formaban parte de un programa más amplio de prácticas devocionales, entre las que se encontraban las oraciones habituales de las horas canónicas. Estas diferentes formas de satisfacer las necesidades espirituales formaban una red de prácticas religiosas que sustentaban la fe e inducían a la piedad. En nuestro tan secularizado mundo contemporáneo quizá sea difícil comprender la intensidad de los sentimientos religiosos que imperaban en los siglos XVI y XVII, pero debemos aceptar el hecho de que la fe era profunda y la piedad su manifestación explícita. La ocupación más importantes de

las religiosas en el convento se centraba en el cultivo de su vida espiritual, con el fin de alcanzar los más elevados grados de perfección y merecer la gracia de la salvación.

Asunción Lavrin

Las esposas de Cristo. La vida conventual en la Nueva España

La decisión de tomar el hábito en una orden mendicante en el llamado período del Antiguo Régimen –siglos XVI al XVII– fue una opción ocupacional bastante común para muchos hombres en la Europa cristiana y, por ende en España. Tras la conquista de los territorios americanos, esa opción de vida se extendió a sus virreinos; la catequización de los indígenas hizo necesario el reclutamiento de frailes y su entrenamiento. La Iglesia ofrecía un ‘empleo’ deseable para el joven núbil a punto de decidir que ocupación tomaría de por vida. No hay que descartar, en modo alguno, que para muchos el ‘puerto seguro’ de las órdenes religiosas también era la culminación de una vocación religiosa.

Asunción Lavrin

El umbral de la vida religiosa: el noviciado de las frailes mendicantes

Como resulta del análisis de Lavrin, la estructura interna de los conventos novohispanos y la relación que tenían con las demás instituciones de la sociedad virreinal no agotan las explicaciones y significados de la vivencia religiosa que significó para los frailes y monjas de la Nueva España el haber tomado los hábitos en una orden religiosa. La autora está señalando la necesidad de analizar la subjetividad de los religiosos conventuales a partir de los símbolos que se construye a partir de, pero también más allá de los elementos esquemáticos de la vida religiosa. No hay que pasar por alto, recuerda Lavrin para el caso de los frailes mendicantes novohispanos, que para algunos sujetos la entrada al convento significaba la consumación de una “vocación” que dotaba de sentido a las trayectorias de vida, pues funcionaba como un recurso simbólico de síntesis de la subjetividad.

En alguna parte de las biografías de estos sujetos sintieron una llamada que ocasionó lo que Heidegger (1971:297-298) considera es la vocación: “carece de toda fonación [...] pero arrastra a un soliloquio activo”. Aquí conviene rescatar lo provechoso que resulta la perspectiva antropológica de la iniciación ritual para dar cabida a estos procesos en el análisis de los fenómenos religiosos. Siguiendo a Van Gennep (2008:264), hay que tomar en consideración la presencia de una dimensión ritual difusa para la estructura social en la que es posible la suspensión de las relaciones jerárquicas y la dinamizadora de procesos subjetivos de modificación en las pautas de comportamiento y modos de comprensión del mundo de los sujetos: la experiencia liminal.

Para el caso de la religiosidad conventual femenina novohispana, la espiritualidad barroca marcadamente sacrificial por poner énfasis en mortificaciones corporales y humillaciones morales representados en símbolos como la cruz o el Cristo sufriente, llegaron a trastocar las distinciones sociales y étnicas que imperaban al interior de los conventos. La religiosidad conventual novohispana excluyó a mujeres pobres, indígenas y afrodescendientes del séquito de las esposas de Cristo. La presencia de éstas en los conventos, como registra Lavrin, se debió a que fungían como sirvientas o esclavas de las monjas profesas. Pero sucedieron casos que a partir de las devociones religiosas para el cultivo de las almas practicada por mujeres de estrato social bajo, se llegaban a homogeneizar la condición social entre monjas y esclavas al interior del claustro gracias a la espiritualidad (Lavrin, 2016:219-226). Los significados espirituales de la vida religiosa cobran relevancia para comprender estos procesos, a tal grado, que la historiadora Lavrin considera incompleto trabajos que no tomen cuenta esta dimensión de la vivencia conventual.

En casos contemporáneos sobre vida monástica o contemplativa,⁹ Ludueña (2009:91; 2003:141) señala la necesidad de etnografiar la ‘racionalidad nativa’ que sirve de sustento para la vida cotidiana y las prácticas religiosas al interior del claustro. El autor señala que dentro de la vida reglamentada de las órdenes monásticas o contemplativas en las cuales hizo trabajo de campo (benedictinos, trapenses y carmelitas descalzas), se genera una *communitas*, en términos de Victor Turner (1988:101), mediante las prácticas ascéticas, la homogeneidad, la humildad y la despreocupación del aspecto personal. Esto no extraña si se toma en cuenta que el mismo Turner (1988:136-165) tomó los inicios del franciscanismo como ejemplo de procesos de *communitas* con características antiestructurales.

Si bien no se puede partir de suponer la existencia de la *communitas* en cualquier expresión religiosa, como el noviciado franciscano, por otro lado, estos aspectos mencionados sí ayudan a analizar los elementos simbólicos y las implicaciones que tienen en las transformaciones subjetivas de la iniciación ritual. La formación de un nuevo *otro* en la dimensión ontológica que sugiere Eliade está presente en la iniciación (1986:10), está en función de una construcción ideológica de mitos y símbolos sagrados que dinamizan la subjetividad (Turner, 1988:136). En la experiencia que registra Ludueña sobre monasterios masculinos y femeninos católicos en Argentina, la formación de la *communitas* es lograda mediante la articulación de símbolos acerca de la ‘radicalidad’ en la vida monástica.

⁹ La vida religiosa católica se divide en dos grandes grupos a partir de las actividades desarrolladas por las órdenes y congregaciones religiosas. Según la más reciente normatividad del catolicismo expresada en el *Código del Derecho Canónico*, en sus números 573-606, y de algunas de las Exhortaciones Apostólicas de los Papas, como *Vita Consecrata* de Juan Pablo II, la vida religiosa puede ser activa o contemplativa. El primer estilo de vida se dedica a la actividad apostólica en la atención de iglesias, misiones o evangelización (Franciscanos, Dominicos, Jesuitas, etc.). El segundo género de vida se caracteriza por la dedicación exclusiva a la oración y la separación del resto de la sociedad por medio de la clausura (Benedictinos, Trapenses, Cistercienses, etc.).

Por ejemplo, *el desierto* es un símbolo de gran tradición en la vida monástica contemplativa. Cientos de generaciones de monjes y monjas han visto la soledad y el silencio del monasterio como signos del ambiente desértico en el que se lleva a cabo la purificación. El desierto, para la tradición monástica es, paradójicamente, el lugar tanto de lucha con los demonios internos como del encuentro con Dios. Lugar de sufrimiento y mortificación y, al mismo tiempo, espacio de completitud por el encuentro con lo sagrado.

Los símbolos en la antropología tienen dos grandes tendencias para su estudio. La primera de ellas refiere a una perspectiva estructural y la otra a una simbólica o hermenéutica. La visión estructuralista de los símbolos hunde sus raíces en Durkheim y tiene la intención, como se ha mencionado en los apartados anteriores, de relacionar la estructura social con las categorías de clasificación simbólica del mundo. Los diversos autores que pueden incluirse en este modo de ver el simbolismo, aunque comparten esta premisa tienen distanciamientos con el sociólogo francés al momento de conceptualizar la estructura social. Para algunos la estructura social será entendida como relaciones de parentesco, para otros como la división de los sexos y, otros más, pondrán énfasis en los modos de producción (Morris, 2014:267-287).

El ejemplo del análisis que hace Turner del ritual ndembu reproducido en páginas anteriores es una muestra de esta perspectiva en el análisis del símbolo. Ahí se mencionó la necesidad de poner en contexto histórico las estructuras eclesiales que rigen al noviciado franciscano por lo que parece ocioso repetir las implicaciones de tal perspectiva para este trabajo. Los significados de los símbolos no son estáticos. Esta idea resulta de la propuesta socioestructuralista de lo simbólico y la religión que se ha señalado teóricamente y que en el siguiente capítulo detalla el proceso de transformación en la estructura simbólica que devino

en la formación de una nueva entidad provincial franciscana en la región del sureste de México.

Es tiempo entonces de centrarse ahora en la escuela simbólica o hermenéutica de la antropología para el análisis del símbolo, de la cual Turner es considerado uno de sus exponentes más acabados. Algunos antropólogos centran su atención en la versión sociológica del trabajo de Turner y desestiman su reflexión sobre la *communitas* o lo liminal en los ritos de iniciación por considerarlos un discurso místico, oscuro y, a final de cuentas, una apología de la religión (Morris, 2014:314-320). Las críticas más importantes radican en la negación de las relaciones de poder y jerarquizaciones presentes en los ritos; sin embargo, sería erróneo desestimar la atención que Turner hace a un aspecto olvidado por la versión sociológica: el significado de la creencia para dar sentido a la experiencia.

La tradición simbólica o hermenéutica en antropología, hay que precisar, es una reacción al desencanto de las explicaciones estructurales-funcionalistas (Morris, 2014:376). La vida en el claustro como sugiere Lavrin para el caso novohispano no está determinado únicamente por la relación con las características de dicha sociedad. La construcción de sentido para la permanencia en la orden religiosa es igual de importante para el análisis de la experiencia religiosa. La cuestión del significado de lo religioso para los sujetos en tanto formación de sentido cobra aquí interés para esta investigación del noviciado franciscano.

Para delinear teóricamente este aspecto se hace uso de la perspectiva que ve a la religión como sistema cultural propuesto por Geertz. En este sentido, la aportación de Geertz para el estudio de lo simbólico tiene similitudes con los análisis de lo que se podría llamar el último Turner centrado en lo liminal y la experiencia (Turner, 1986:35). Geertz (2003:89) señala que los símbolos de lo sagrado “tienen la función de sintetizar el *ethos* de un pueblo

—el tono, el carácter y la calidad de su vida, su estilo moral y estético— y su cosmovisión, el cuadro que ese pueblo se forja de cómo son las cosas en la realidad, sus ideas más abarcativas acerca del orden”.

El accionar humano religioso y los estados de ánimos que los acompañan están entonces relacionados con cierto sistema de símbolos que les dan coherencia y razón de existir. El encierro que supone la vida monástica contemplativa que investigó Ludueña, sin tomar en cuenta el sistema de símbolos que les dan coherencia, podría ser visto como un proceso sistemático de dominación y brutal despersonalización, típica de las instituciones totales (Goffman, 1972). El desierto monástico, vivido y entendido a partir de contextos específicos,¹⁰ sólo sería visto como el tormento de la soledad y se obviaría la dimensión de la creencia que los sujetos señalan les genera sentido en su vida dentro del monasterio. Este modo de explicar posiblemente tendría que ver poco con el sentir de los sujetos que ingresan a los monasterios y está sustentado en una visión *etic* de la vida religiosa.

Sin embargo, hacer etnografía de formas religiosas de vida consagrada católica exige tomar en consideración el sentir de los sujetos y la construcción de sentido a partir de sus referentes simbólicos de significado. Este imperativo metodológico en el diseño etnográfico resulta de gran consideración en un momento histórico en que la vida religiosa en las sociedades occidentales, han perdido legitimidad y son consideradas o un lastre del pasado

¹⁰ A pesar de que todas las órdenes de tipo contemplativo se esfuerzan por vivir de manera aislada del resto de la sociedad. Actualmente, el grado de separación, soledad y silencio que logran varía a partir del lugar en el que se encuentran ubicados los monasterios o del tipo de carisma que intentan vivir. Por ejemplo, los monasterios de vida cenobítica como los benedictinos o trapenses, es decir que tienen vida común, tienen menos momentos de soledad que los de vida eremítica como los cartujos o camaldunenses, quienes pasan la mayor parte del día en pequeñas casas individuales agrupadas alrededor de una iglesia común, a la que sólo se reúnen unas tres o cuatro veces al día. La toma de alimentos, el descanso, la lectura y el trabajo para los eremitas siempre se realizan en soledad. El desierto como símbolo de retiro, renuncia y encuentro con lo sagrado permanece desde los inicios del ascetismo premonástico de los siglos III y IV, pero la concreción varía según tiempos, lugares y órdenes religiosas.

destinados a desaparecer o bien un conjunto de prácticas extrañas de gente que envuelve “motivaciones reales” en un manto religioso que los impulsa a ingresar a órdenes y congregaciones religiosas.

De aquí el esfuerzo y la intención de vincular teóricamente la dimensión simbólica de la cultura con la subjetividad de los grupos sociales con creencias y prácticas religiosas. A decir de Geertz (2003:117), este sería una de los dos operaciones del estudio antropológico de la religión: el análisis “del sistema de significaciones representadas en los símbolos”. La segunda operación, la más trabajada por la antropología de la religión en desatención de la primera, es la relación de los sistemas religiosos a procesos socioestructural. Siguiendo la recomendación de Geertz, esta investigación se esfuerza por vincular ambas operaciones.

En resumen, este capítulo ha señalado la necesidad de analizar la ritualidad católica en la expresión franciscana de la Provincia del sureste San Felipe de Jesús desde una apuesta por vincular aspectos simbólico-culturales con el contexto histórico-social en el cual se desarrolló el proceso de fundación. El siguiente capítulo analiza este proceso y hace énfasis en las transformaciones en la estructura simbólica de los frailes llegados al sureste de México a partir de la influencia de las características y procesos sociales de la región y el momento histórico de renovación de la vida consagrada latinoamericana después de la celebración del Concilio Vaticano II.

Capítulo 2

La fundación de la provincia franciscana del sureste de México

Después de haber puesto las bases teóricas para acercarse antropológicamente al noviciado franciscano de Tapilula, Chiapas. El objetivo de este capítulo es contextualizar históricamente la segunda llegada de los frailes menores al sureste de México. Dar cuenta de este proceso proporcionará los elementos analíticos para relacionar los aspectos rituales de la iniciación conventual del noviciado con las características estructurales del franciscanismo del sureste de México. Para este capítulo se hace uso de los datos obtenidos del registro etnográfico realizado en el noviciado de Tapilula, de las entrevistas en profundidad hechas a algunos frailes del sureste, y de la revisión de documentos oficiales de la provincia franciscana San Felipe de Jesús, del Archivo Histórico de la Parroquia de Tapilula y del Archivo Provincial de la entidad del sureste ubicado en el convento de Izamal, Yucatán.

Desde las particularidades de la escritura antropológica,¹¹ la argumentación aquí planteada pretende ubicar la historia reciente de los frailes menores en el sureste de México a partir de las tensiones vividas por los institutos de vida consagrada en México y América Latina después de la celebración del Concilio Vaticano II; y así perfilar, en el contexto institucional actual de la provincia franciscana de San Felipe de Jesús, la demarcación

¹¹ Según Augé (2007:51-52), la escritura antropológica tiene la necesidad de sistematizar datos que se presentan aparentemente aislados e inferir relaciones y procesos de las observaciones dispersas. En este sentido, si bien el centro de atención para esta investigación es el proceso ritual del noviciado franciscano, resulta importante esbozar las conexiones sociológicas que tiene este micro-espacio con los procesos históricos que permitieron el establecimiento de la orden en el sureste de México, y así, como siguieren Wolf (1987:34) y los Comaroff (1992:11), contextualizar este objeto antropológico.

sociológica de la época o generación en la que se desarrolla la formación actual que se ofrece en el noviciado franciscano de Tapilula, Chiapas.¹²

En otras palabras, se busca apuntar las transformaciones ideológicas e institucionales que la forma de vida franciscana tuvo para los frailes misioneros llegados desde la década de 1940 a la región del sureste mexicano. Interesa resaltar la tensión entre la cultura religiosa institucional aprendida en la formación doctrinal y pastoral de la orden y la vivencia de la religión que caracteriza a la zona: prácticas rituales vinculadas a santos patronales que identifican a los poblados, organización fundamentada en sistemas tradicionales de cargos e importantes simbiosis entre el catolicismo institucional y las cosmovisiones indígenas.

El regreso de los franciscanos a tierras del sureste de México comienza en 1948, gracias a las gestiones del arzobispo de Yucatán ante la entonces comisaría del Santo Evangelio. Habrá que recordar que la primera misión franciscana de la zona sureste del actual territorio mexicano se llevó a cabo durante la Colonia, momento en que la Orden de Frailes Menores tuvo a su cargo parte importante del territorio peninsular, llegando a establecer la administración provincial de San José de Yucatán. Esta entidad franciscana tenía como impronta la demarcación de la frontera Colonial y el avance del proceso civilizatorio entre los mayas (Rocher, 2011:98-99). Aquella primera avanzada franciscana terminó en el siglo XIX, cuando se ejecutaron los decretos de las Cortes de Cádiz en los que se declaraba la

¹² A diferencia de los cohortes en números de años que la demografía o ciertas sociologías cuantitativas hacen al establecer una generación, Mannheim (1993:209-216) considera que la “situación generacional” concierne a la contemporaneidad y pertenencia de ciertos sujetos a una época o periodo del devenir histórico que les condiciona a tener las mismas experiencias y los mismos contenidos vitales. En este sentido, establecer algunos aspectos que caractericen la *época* a la que pertenecen como miembros de una orden religiosa resulta de suma importancia para comenzar a tender los marcadores socioculturales que hacen parte de la experiencia religiosa de los novicios franciscanos de Tapilula.

exclaustración de los frailes y el final de la provincia de San José por el cierre de todos los conventos pertenecientes a órdenes mendicantes. De ahí que se hable de un retorno más que reconquista, debido a las características del momento y circunstancias históricas para las misiones franciscanas que se mencionan en este capítulo.

Durante las décadas de 1950 y 1960, los obispos de Tabasco y Chiapas obtuvieron más frailes de los conseguidos en 1948 por el arzobispo de Yucatán para establecer misiones en dichos estados. Este proceso de retorno franciscano terminó con el establecimiento, en 1995, de la provincia San Felipe de Jesús, con sede en el Colonial convento de Izamal, Yucatán. Ahora bien, el establecimiento del noviciado en Tapilula y la formación de la provincia franciscana en el sureste mexicano, como se ha hecho mención, tiene un potencial heurístico a considerar para dar cuenta de los procesos sociológicos que han transformado considerablemente una parte del franciscanismo mexicano, modificando los objetivos de su trabajo pastoral, la forma de organización al interior de la orden y, lo más importante a resaltar en esta investigación, los cambios en el perfil formativo que la entidad provincial del sureste ha venido delineando y que impacta considerablemente en la ceremonia iniciática de los candidatos a frailes menores.

El capítulo está dividido en cuatro secciones. La primera presenta una breve reflexión acerca del estado que guardaba el franciscanismo a inicios del siglo XX con respecto de la situación de la Iglesia en México –con especial atención en el sureste del país y del sector franciscano del cual se desprendieron las misiones del sureste que darían cuerpo a la actual provincia San Felipe de Jesús. El segundo apartado, el más largo de todos, tiene el objetivo de reconstruir la formación histórica de la provincia del sureste, haciendo énfasis en los aspectos sociológicos de la Iglesia católica, referidos arriba. En tercer lugar, se hace un

análisis de las consecuencias que el proceso de modificaciones ideológicas e institucionales de los franciscanos del sureste tiene para la organización del noviciado de Tapilula, Chiapas. Por último, se hace un resumen que recoge los aspectos más importantes de lo comentado a lo largo del capítulo.

2.1 Breves notas del franciscanismo en México previo a las misiones del sureste

Durante la segunda mitad del siglo XVIII, todo el XIX e inicios del XX, los frailes menores vivieron el tiempo más crítico de su presencia en México. El declive institucional de los franciscanos comenzó a mediados del siglo XVIII, cuando el Real Consejo de Indias autorizó la secularización de las doctrinas encargadas a religiosos mendicantes. Esto ocasionó que ciento once doctrinas-conventos de las seis provincias franciscanas que existían entonces en México fueran entregadas al clero secular (Chauvet, 1989:145-146). Los franciscanos tan sólo pudieron conservar aquellos conventos que no fungían como doctrinas o parroquias para la atención de los indígenas, incluidos los Colegios Apostólicos de Propaganda Fide.

Para Chauvet (1989:148-149) los dos acontecimientos más importantes que ocasionaron la desarticulación de la orden franciscana en México sucedieron durante el siglo XIX: la ley de expulsión de españoles de 1827 y las Leyes de Reforma de 1860. Estas medidas motivaron la desamortización de los bienes de la Iglesia, la suspensión forzada de los órdenes regulares masculinas y la imposibilidad de vestir el hábito religioso o de congregarse con otros frailes para llevar vida común; y tuvo como consecuencia que muchos frailes pidieran la dispensa de los votos o regresaran a España, otros más decidieron vivir de incógnitos como curas seculares. Sin embargo, según hemos comentado en el capítulo anterior acerca de las dos características teóricas a considerar en el catolicismo y el franciscanismo; las medidas anticlericales tomadas por los primeros gobiernos

independientes que afectaron a los frailes menores es solamente la cara institucional y jurídica del conflicto Iglesia-Estado y de la decadencia vivida por los franciscanos en el siglo XIX.

El deterioro de los franciscanos mexicanos también necesita buscarse en el aspecto cultural de la religión que contempla el ordenamiento simbólico del mundo. Así lo deja ver Francisco Morales (1993:537-538), quien sugiere el agotamiento del carisma franciscano, la crisis de identidad de los religiosos y la falta de proyectos de la orden en toda América a partir de la entrada de las ideas de la Ilustración a los conventos franciscanos en el siglo XVIII. Esto resulta comprensible si se toma en consideración que desde mediados del siglo XVII se observó una crisis religiosa novohispana por la relajación de costumbres, el enriquecimiento de los frailes a costa de las encomiendas y las faltas al ideal misionero en todas las órdenes mendicantes (Rubial, 2014:145-152). En este sentido, es significativa la pérdida de sentido del lugar que correspondía a los frailes en las nacientes sociedades, pues los colocaba, según la mentalidad moderna y liberal, como resabios improductivos del orden Colonial (Speckman, 1999:16).

Los procesos de quiebre cultural e institucional dentro del franciscanismo ocasionaron que para finales del siglo XIX, según las estadísticas de la orden de 1885, la provincia del Santo Evangelio de México contara tan sólo con cuarenta y cuatro frailes organizados en trece casas. La suerte de los franciscanos en el sureste del país sería más radical, pues el siglo XIX marca el fin de la presencia de los frailes menores y la supresión de la provincia San José de Yucatán (Chauvet, 1989:148-149).¹³ Tal era la crisis que

¹³ Las demás provincias franciscanas también experimentaron bajas entre sus filas, llegando a quedar ochenta y cinco frailes en la de Michoacán; veinticinco en la de Jalisco; treinta en la de Zacatecas; y treinta y cuatro en la de San Diego (Chauvet, 1989:149).

atravesaba el franciscanismo en México que en 1908, la curia general de la orden suprimió todos los Colegios Apostólicos de Propaganda Fide y redujo a tres entidades administrativas las seis provincias existentes. Estas tres entidades dejaron de poseer el título de provincias y fueron erigidas como comisarías (Jalisco, Michoacán y México), debido al reducido número de *fraternidades* y frailes con las que contaba cada una.¹⁴

Frente a este panorama, la provincia franciscana del Santo Evangelio, primera entidad novohispana fundada en 1535, estaba lejos del esplendor institucional y del peso histórico que durante la Colonia demostró por las monografías etnográficas y lingüísticas que dejaron el grupo de los llamados *doce apóstoles* de la evangelización,¹⁵ y por haber sido quien dotara de personal a la diáspora apostólica de frailes que conformaron años más tarde las demás provincias franciscanas mexicanas (León-Portilla, 1999:206; Medina, 2000:30; Ricard, 2010:138-146). El contraste entre el sentido institucional y cultural de los frailes que integraron el franciscanismo del siglo XVI con la misión de instaurar el cristianismo entre los “infielos”, es significativamente diferenciada con el de los frailes de los siglos XIX y principios del XX que vivían la caída en México de la Iglesia en general y del carisma y valores franciscanos en particular (Morales, 1993:543).

Los frailes que integraban la comisaría del Santo Evangelio a principios del siglo XX y que años más tarde formarán parte de la entidad provincial del sureste, recuerdan este

¹⁴ Dentro de la tradición franciscana se les designa *fraternidades* a las comunidades de frailes que desarrollan vida compartida en algún convento o casa parroquial. El conjunto de estas fraternidades dan origen a entidades administrativas dentro de la orden que, por el número de frailes que contengan, pueden constituirse jerárquicamente como provincias, comisarías o custodias.

¹⁵ La tradición eclesial novohispana llamó a los doce franciscanos llegados en 1524 como el grupo de los doce apóstoles, debido a que ellos inician formalmente la evangelización sistemática de los “naturales” de Mesoamérica. Antes de estos frailes menores, la “catequesis” se reducía al contacto que tenían con las poblaciones, los frailes de varias órdenes mendicantes acompañantes de Cortés (Ricard, 2010:83-84).

panorama crítico de poco personal y entrega de conventos al clero secular como “fatídico” y señalan el año de 1935 como el comienzo del “resurgimiento” de los frailes menores en México, gracias a la reapertura de las casas de formación de Cholula y Calpan en Puebla (Provincia de San Felipe de Jesús, 2015:31). Estos años de reorganización franciscana corresponden al periodo de tolerancia religiosa hacia la Iglesia católica que el Estado mexicano pactó con ésta para decretar el fin de la guerra cristera. El *modus vivendi* de junio de 1929, como es conocido este pacto por los historiadores de la Iglesia, tan sólo significó el cese momentáneo del conflicto armando, porque las querellas armadas, ideológicas y políticas continuaron a lo largo de la década de 1930 con respecto al culto público, el control de la educación y la doctrina social católica, principalmente (Meyer, 2005:8-11).

Sin embargo, Blancarte (2014:59) considera que fue la expropiación petrolera mexicana de 1938 la ocasión que tuvieron la Iglesia y el Estado mexicano para afianzar el acuerdo de mutua tolerancia e identidad parcial de intereses que se mantuvo hasta 1950, cuando la jerarquía católica regresó a la confrontación política abierta sobre cuestiones sociales. Con motivo de la expropiación, los dos arzobispos más importantes de México en ese entonces, José Garibi Rivera de Guadalajara y Luis María Martínez de México, exhortaron a la población a cooperar con la empresa cardenista de nacionalización del petróleo y acordaron en adelante guardar silencio a cuestiones de orden social y política.

En este sentido, no es casual que en estos años de tranquilidad pactada entre la Iglesia mexicana y el Estado, la orden franciscana comenzara su reorganización y pudiera lograr que en 1950 se iniciara con el traslado a México del personal que tenía en las misiones de las ciudades texanas de Hebronville y El Paso. También resulta ilustrativo que de los ciento veinte franciscanos que integraban las tres comisarías franciscanas en 1929; para 1980, la

estadística oficial franciscana en México reportó un aumento a ochocientos cinco religiosos organizados en ciento siete casas (Chauvet, 1989:151-152).¹⁶

En estas circunstancias vividas por el franciscanismo y apenas trece años después de los inicios del “resurgimiento” de la orden en México, en 1948, el entonces arzobispo de Yucatán, Fernando R. Solórzano, pidió a la comisaría del Santo Evangelio enviar frailes misioneros para hacerse cargo del antiguo convento franciscano de Izamal, Yucatán. La región peninsular a la cuál estaban siendo llamados los franciscanos comparte, junto con las zonas indígenas de Chiapas y Tabasco a las cuales serán requeridos posteriormente, la característica de haber tenido serias dificultades para mantener dentro del cristianismo a los conversos indígenas (Rocher, 2004:152-159; Rugeley, 2012:83-115). La diversidad lingüística, orográfica y cultural de todo el sureste fueron condiciones que ocasionaron la escases de clérigos regulares y seculares para adoctrinar a las poblaciones, y dio como consecuencia la simbiosis cultural entre rituales católicos y aspectos simbólicos mesoamericanos.

El regreso de los franciscanos al sureste parecía, entonces, una tarea fuera de lugar dadas las condiciones institucionales en la que se encontraba la entonces comisaría franciscana del Santo Evangelio, no sólo por el poco personal con el que contaba, sino por la falta de especialización lingüística y cultural de los frailes que la región del sureste siempre ha exigido a los misioneros. A pesar de esto, los frailes decidieron comenzar el regreso al sureste mexicano y años más tarde, debido al aumento de personal, en 1951, el Santo

¹⁶ Con respecto al clero secular, Meyer (2005:25) también registra el aumento en el número de diócesis y sacerdotes en estas décadas. De veinticinco diócesis mexicanas en 1940, se incrementaron a treinta y tres en 1950, cuarenta y uno en 1960, y cuarenta y siete en 1970. Los sacerdotes aumentaron de tres mil doscientos noventa y dos en 1940, a tres mil seiscientos cincuenta y seis en 1950, cuatro mil novecientos setenta y cinco en 1960, y seis mil doscientos setenta en 1970.

Evangelio dejó de ser comisaría y retomó el nombramiento institucional de provincia franciscana.

2.2 “Una madre anciana que parió un hijo raquítico”: formación histórica de la provincia franciscana San Felipe de Jesús

2.2.1 El retorno de los frailes franciscanos al sureste de México

Después de que en 1948 los franciscanos se asentaran nuevamente en el convento de Izamal, Yucatán, le siguieron varias oleadas de frailes para establecerse en los demás estados del sureste mexicano. Una de éstas se dio en 1950, cuando varios religiosos franciscanos llegaron a Tenosique por invitación del entonces obispo de Tabasco, José de Jesús del Valle y Navarro. En esta ocasión, como quedó registrado en la *Historia de las misiones franciscanas del sureste y otras conferencias importantes* de fray Juan Ibarra, también se ubicaron algunos frailes en Palenque y Catazajá, Chiapas, debido a que estos municipios pertenecían en aquel entonces a dicha diócesis.¹⁷

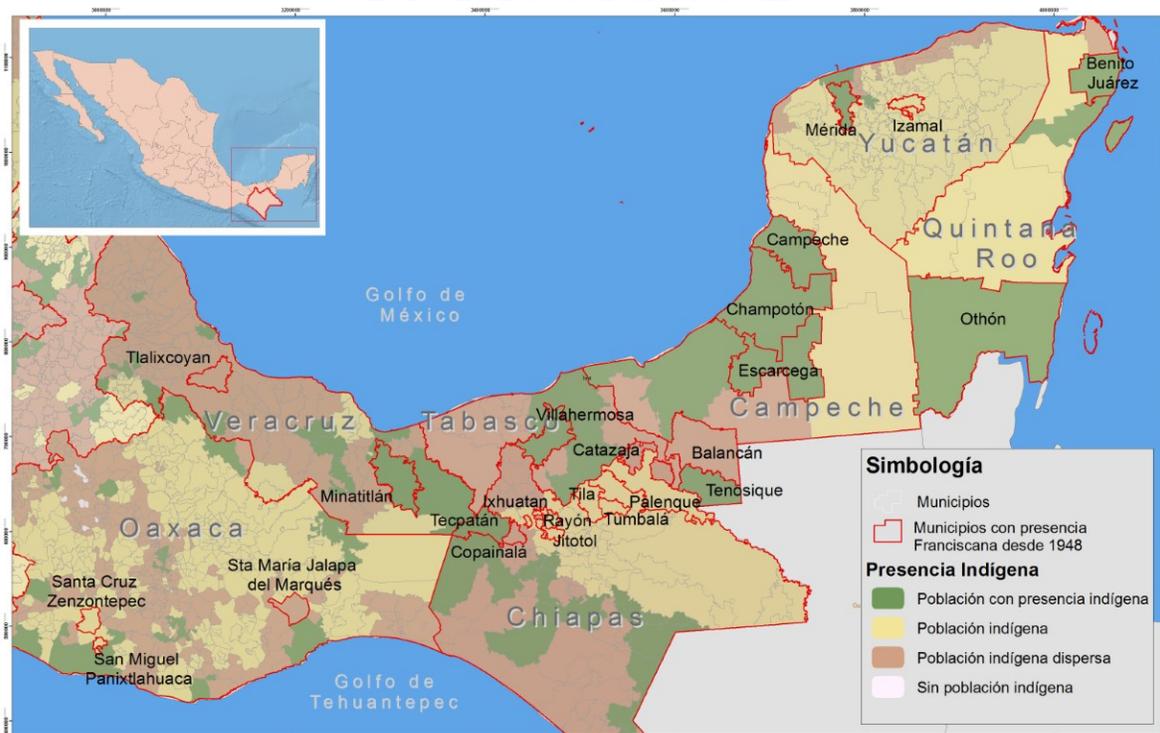
En la reestructuración de las jurisdicciones diocesanas durante la década de 1960 en Chiapas (en 1957 se había erigido Tapachula como diócesis), Palenque y Catazajá, junto con Salto de Agua y La Libertad, además de parte de los municipios de Ocosingo, Moyos y Sabanilla que pertenecían a la diócesis de Tabasco, quedaron adscritos a la diócesis de Chiapas, en adelante llamada San Cristóbal de Las Casas por la bula de Pablo VI de 1964, *Cura Illa*, en la que se decretaba la fundación de la diócesis de Tuxtla Gutiérrez, Chiapas y se designaban a José Trinidad Sepúlveda como su primer representante (Arquidiócesis de Tuxtla, 2015:14-16). En dicho documento también se establecen los municipios que la

¹⁷ Archivo Histórico de la Parroquia de San Bernardo Abad (AHPBA), Fondo: Fray Juan Ibarra, Sección: Escritos y Publicaciones, Ramo: Manuscritos, Año: 1948, Carpeta: 4.

entonces diócesis de Chiapas entregaría a la de Tuxtla Gutiérrez: Cintalapa, Jiquipilas, Ocozocoautla, Tecpatán, Francisco León, Chapultenango, Ixhuatán, Tapilula, Ocotepec, Tapalapa, Rayón, Pantepec, Pueblo Nuevo Solistahuacán, Coapilla, Copainalá, Jitotol, Bochil, Chicoasén, Berriozabal, San Fernando, Osumacinta, Soyaló, Ixtapa, Terán, Tuxtla Gutiérrez, Chiapa de Corzo, Suchiapa y Acala.

Mapa 1.

Presencia franciscana en el sureste de México desde 1948, en el contexto de diversidad étnica



Fuente: Elaborado por el Lic. César Sánchez para este trabajo, a partir de INEGI (2010).

La naciente diócesis de Tuxtla Gutiérrez, a la cual se adscribieron la mayor parte de los municipios que contaban con misiones franciscanas, iniciaba sus actividades con la constante histórica del escaso clero en la región y las consecuencias de la política antirreligiosa en Chiapas de las décadas de 1910 a 1940. En este rubro, Lisbona (2007:512) señala que para 1902:

Los miembros del clero católico que ejercían en la diócesis [que en estos años comprendía todo el estado de Chiapas] eran 43, aunque uno de ellos estaba suspendido, cinco menos que en 1899; mientras que en 1920 la cifra disminuyó, aunque no de manera drástica, al reportarse la existencia de 37 curas, 16 concentrados en la sede del obispado, la actual San Cristóbal de Las Casas.

Las circunstancias para el clero chiapaneco no cambiaron mucho a lo largo del siglo XX. Según datos de la actual Arquidiócesis de Tuxtla Gutiérrez (en 2006 la diócesis fue elevada por Benedicto XVI al rango de arquidiócesis), al comenzar el obispado de Trinidad Sepúlveda tan sólo contaban con dieciocho presbíteros y no existía seminario de formación sacerdotal que les asegurara contar con más personal. De aquí que Trinidad Sepúlveda tocara las puertas de otras diócesis y congregaciones religiosas para tener personal que atendieran las diversas regiones de la diócesis de Tuxtla (Arquidiócesis de Tuxtla, 2015:20).

Con respecto a los franciscanos en Tapilula,¹⁸ municipio chiapaneco donde se encuentra el noviciado franciscano, las crónicas franciscanas de la parroquia de San Bernardo Abad inician el 25 de marzo de 1966, día en que los frailes recibieron oficialmente el encargo de atenderla por parte del obispo Sepúlveda. La misión franciscana de Tapilula, junto con las demás fraternidades que fueron erigiéndose desde la década de 1940 a 1960 en todo el sureste

¹⁸ Tapilula se localiza a 753 msnm en las montañas del norte de Chiapas y su clima caluroso y húmedo expresa su particularidad geográfica de transición que va de la parte más alta de la Selva Negra de Rayón a la cercanía con la llanura costera del Golfo. Siguiendo la reciente regionalización oficial del estado, Tapilula pertenece a la región VII, “De los Bosques”, con sede en el municipio de Bochil. Sin embargo, para Viqueira (1995:33-34), por las diferencias sociales e históricas que caracterizan a los municipios ubicados en la parte occidental del Macizo Central, Tapilula tendría que pertenecer a las “Montañas Zoques” con íntima vinculación cultural con los municipios de Rayón, Ixhuatán, Tapalapa, Pantepec y Jitotol. Por otro lado, aunque durante el siglo XIX Tapilula era un pueblo eminentemente zoque (Lisbona, 2004:77), desde los primeros acercamientos etnográficos realizados en el siglo XX, ha estado considerado como un municipio altamente ladinizado (Thomas, 1974:58). Algunos aspectos a resaltar son los siguientes: la población total para el 2010, según datos del Censo Nacional de Población y Vivienda, era de poco más de doce mil habitantes y, en gran medida, mantienen constante intercambio comercial con los municipios cercanos. Debido a la crisis en la producción de café de años atrás, la migración hacia los estados del centro y norte del país se ha acentuado considerablemente y han diversificado las actividades económicas para la subsistencia familiar.

de México, fueron conocidas por las autoridades franciscanas del Santo Evangelio como *misiones del sureste*.

Como sucediera siglos antes en la región peninsular, la orden franciscana fue solicitada para poblar el sureste mexicano debido al uso mítico de la historia del movimiento de renovación y evangelización iniciado en el siglo XIII por Francisco de Asís. En tiempos de la Colonia, cuando el conquistador Francisco de Montejo solicitó frailes franciscanos para catequizar a los mayas de la península, justificó su petición porque reconocía “sus características de pobreza, espiritualidad y abnegación [que] los hacía idóneos para iniciar la pesada labor de evangelizar a los neófitos” (Chávez, 2001:84). Con respecto a los frailes contemporáneos que se encuentran en la provincia del sureste, existe una narración que justifica y teoriza las prácticas franciscanas. Es una especie de *arte del decir* franciscano que cuenta historias “ficticias” para dar sentido a las acciones “reales” (De Certeau, 2010:87-88).

Dicha narración relata cómo, en la década de 1960, el obispo Trinidad Sepúlveda fue a la sede de la provincia del Santo Evangelio en la ciudad de México para pedir audiencia con los definidores (autoridades provinciales franciscanas). La intención del obispo era solicitar frailes para atender parroquias muy distantes de Tuxtla Gutiérrez que eclesialmente las consideraba “tierra de nadie”. Habiendo llegado iniciada ya la reunión de gobierno de la provincia, el obispo Sepúlveda, sin previo aviso, entró, interrumpió la sesión y se hincó ante los definidores para decirles: “necesito religiosos franciscanos para mi diócesis, y necesito que sean de esta seráfica orden porque son los únicos que pueden soportar las inclemencias [del trabajo en esas tierras]”¹⁹. Difícilmente un obispo se presenta en estas circunstancias

¹⁹ Entrevista realizada a fray Gonzalo el 02 de enero de 2016 en la parroquia San Bernardo Abad de Tapilula, Chiapas.

dado el lugar jerárquico que ocupa en la institución; pero al ver tal postura del prelado, según cuenta la narración, los frailes le comunicaron que se levantara, se retirara y en otra reunión de gobierno pondrían la petición como parte de la agenda y así dar respuesta.

Pero Sepúlveda, intuyendo el carpetazo burocrático que eso significaba, replicó que no se levantaría hasta que no se le asegurara la fecha y el número de frailes que mandarían a Chiapas. Ante este gesto poco convencional de un obispo, el provincial decidió mandar seis frailes para “abrir brecha evangelizadora en tierras inhóspitas de difícil acceso y diversidad cultural, pues nosotros hemos sido siempre para la Iglesia mano de obra barata y bien cualificada, con hazañas heroicas de evangelización por soportar condiciones desfavorables”.²⁰

Al igual que Montejo en la Colonia, los frailes contemporáneos sintetizan y *narran las prácticas* que los historiadores señalan como características del surgimiento de los frailes menores. En sus inicios, éstos pertenecieron a un movimiento de renovación espiritual que, a diferencia del misticismo escolástico de los dominicos (con el maestro Eckhart como su máximo exponente), enaltecía la humanidad de Jesús mediante la vivencia radical de pobreza y mendicidad fuera de los monasterios (Dawson, 2006:227-229). Las implicaciones políticas del movimiento de Francisco de Asís, seguidor de un Jesús pobre, se expresaron al evidenciar la dominación eclesial de la sociedad medieval, pues cuestionaba la cristología niceo-constantinopolitana dominante que promulgaba un “Jesucristo” “Rey de Reyes” y “Sumo y Eterno Sacerdote” afín a una iglesia aliada con el poder político, económico y social.²¹

²⁰ Entrevista realizada a fray Gonzalo el 02 de enero de 2016 en la parroquia San Bernardo Abad de Tapilula, Chiapas.

²¹ El análisis de las categorías cristológicas permite comprender la relación entre éstas y el contexto histórico del cual surgen. Por ejemplo, la divinización de Jesús, expresada en los títulos cristológicos mencionados arriba con los cuales Francisco de Asís entró en tensión, se desarrolla en lo que Pérez-

De entre los diversos movimientos radicales que acompañaron a Francisco de Asís (los pobres de Lyon, arnoldistas, lombardos, *humiliati*), sólo los frailes menores pudieron sobrevivir a la persecución y la hoguera inquisidoras gracias a que demostraron fidelidad a Roma mediante el rechazo del “antisacerdotismo” característico de los demás grupos críticos (Agamben, 2013:170). Con las primeras expansiones políticas y militares del cristianismo al Oriente en el siglo XIII, la recién fundada orden franciscana, dotó del personal misionero que acompañó a las “Cruzadas” o expediciones europeas hacia tierras santas (García, 2009:124-128), y desde entonces, serán los franciscanos para el cristianismo católico, recursos fundamentales en sus siguientes expansiones de ultramar (América y el sur de África).

Es posible, entonces, que la decisión de abrir misiones en el sureste de México por parte de los frailes del Santo Evangelio, corresponda a una inquietud propia del carisma franciscano para justificar su necesidad de ser en la sociedad y en la Iglesia. No sería la primera vez que hicieran uso de estos recursos simbólicos de su carisma. Durante la crisis religiosa de relajación de costumbres y secularización de doctrinas de los regulares novohispanos de los siglos XVII y XVIII; Rubial (2014:166) señala que las llamadas ‘misiones vivas’ del norte de México atendidas por los Colegios Apostólicos de Propaganda Fide (abiertos en el siglo XVII precisamente para reforzar el ideal misionero) fueron el bastión estratégico franciscano para asegurar recursos por parte de la Corona y el argumento central para su existencia frente a las demás órdenes mendicantes. Sin embargo, queda

Taylor (2000:245) llama la primera “conquista espiritual” del cristianismo; es decir, cuando sociológicamente el cristianismo pasa de un movimiento de judíos esclavos creyentes en un crucificado marginal, a la Iglesia como institución del imperio. Los cuatro primeros concilios ecuménicos, Nicea (325), Constantinopla (381), Éfeso (433) y Calcedonia (451), dan cuenta de este proceso y demuestran los pactos con el poder político y los conflictos ideológicos que tuvo que sortear el cristianismo con poblaciones y filosofías griegas y romanas para establecer el canon doctrinal que dominará la visión del mundo en Europa, al menos hasta la ruptura de los años 1400-1500 (Castillo, 2010:155).

pendiente indagar acerca de las repercusiones del sentido misional que los Colegios Apostólicos pudieron animar a la orden franciscana durante los siglos XVIII, XIX y hasta su reorganización en la primera mitad del XX, momento en que los frailes menores de las tres comisarías existentes comenzaron su retorno a zonas indígenas a lo largo de todo el país: huicholes, coras y tepehuanes para la de Jalisco; tarahumaras para la de Michoacán; y zoques, mayas peninsulares y ch'oles para la del Santo Evangelio (Chauvet, 1989:152).

La cualidad misionera de los frailes menores para trabajar en zonas marginadas aparece, por lo tanto, como trasfondo en las construcciones discursivas que los franciscanos han hecho para justificar su presencia en el sureste de México.²² Es decir, desde la Colonia hasta la actualidad, los franciscanos siguen haciendo uso simbólico de los acontecimientos históricos, como se puede rastrear en la narración cuasi mítica de cómo Trinidad Sepúlveda pidió la llegada de los religiosos franciscanos a tierras chiapanecas. Algunos frailes consideran que en la narración se expresa la “voluntad de Dios”, porque difícilmente un obispo mostraría tal comportamiento y es poco probable que los definidores hayan aceptado enviar frailes sólo por esa actitud, sabiendo las condiciones desfavorables de personal en las que se encontraba la provincia. En este sentido, siguiendo algunas características antropológicas de la narración y del mito (De Certeau, 2010:87-88; Cohen, 1969:340), conviene tomar tal relato como

²² El “misionero franciscano” también ha sido emblema para significar obras de adoctrinamiento ideológico secular en el estado de Chiapas. Después de la fundación de la Secretaría de Educación Pública (SEP) en 1920, José Vasconcelos envió normalistas recién graduados a las zonas rurales del estado chiapaneco y no dudó en denominarlos “misioneros”, a la luz de los franciscanos del siglo XVI. Esta imagen religiosa fue compartida por los maestros llegados a Chiapas para fundar diversas Casas del Pueblo. Lewis (2015:65-70) reporta que en los informes llegados a las oficinas centrales de la SEP en la Ciudad de México, los maestros señalaban constantemente la “paciencia franciscana” y la “abnegación” que tenían que demostrar para llevar a cabo su misión “civilizadora” en medio de poblaciones indígenas indiferentes y a veces hostiles al programa educativo. La falta de pago a los maestros dificultó aún más su estancia en Chiapas; llegando a decir que soportaban la precariedad económica de manera estoica a grados parecidos al martirio, como lo mencionó Ernesto Parres en 1924, maestro con base en Tapachula.

recurso discursivo que sacraliza la historia para dar sentido y cohesión a las misiones del sureste, y así legitimar su presencia en la región para después convertirse en provincia.

2.2.2 Tradicionalismo religioso y liberacionismo cristiano en las misiones del sureste

La toma oficial de la parroquia de Tapilula, Chiapas por parte de los franciscanos sucedió apenas un año después de haberse terminado el Concilio Vaticano II (1962-1965). Fray Juan Ibarra fue el encargado de la misión franciscana en el norte de Chiapas que tenía como centro administrativo la parroquia de Tapilula, y se extendía a los municipios de Jitotol, Pueblo Nuevo Solistahuacán, Rayón, Ixtacomitán, Pantepec y Tapalapa. Desde su llegada a Chiapas, los franciscanos también han tenido presencia temporal en los municipios de Copainalá, Chapultenango, Tila, Tumbalá, Ocoatepec, Coapilla, Osumacinta, Chicoasén, Tecpatan y Raudales de Malpasos.

Mapa 2.
Presencia franciscana en Chiapas y ubicación del noviciado de la provincia del sureste



Fuente: Elaborado por el Lic. César Sánchez para este trabajo, a partir de INEGI (2010).

Durante el proceso de retorno de los franciscanos a Chiapas se ha podido observar transiciones ideológicas entre los frailes del sureste como parte del proceso de renovación del Vaticano II en los institutos de vida consagrada que, entre otras cosas, dio expresiones encontradas en el modo de vivir su misión evangelizadora. Por ejemplo, respecto de los primeros años de los frailes en Chiapas, Lisboa (2004:143-144) señala las confrontaciones y adversas consecuencias del trabajo eclesial de Juan Ibarra para la desaparición de rituales y organización político-religiosa de tradición zoque en las festividades de San Bernardo y Santo Tomás en la región montañosa del norte del estado. A pesar de la gran estima con la que se recuerda a este fraile entre la población adherida a la Iglesia católica en Tapilula, los cargueros e integrantes de las mayordomías tradicionales no le guardan buen aprecio y consideran que Ibarra se opuso negligentemente a la “costumbre” del pueblo tanto en Tapilula como en Rayón.

Ibarra desarrolló parte de su trabajo eclesial en tiempos preconciliares antes de llegar a Chiapas, y en este sentido, son comprensibles las actitudes presentadas ante la religiosidad de tradición zoque y el porqué del rechazo a la invitación del obispo Samuel Ruiz a participar en el proyecto evangelizador de la diócesis de San Cristóbal que tuvo gran trascendencia para el catolicismo chiapaneco y latinoamericano. El mismo Juan Ibarra dejó registro en su *Historia de las misiones franciscanas del sureste...* de tal suceso. En la primera parte del texto cuenta cómo en la coyuntura histórica de la Iglesia católica en el Chiapas de los sesenta, los franciscanos asistieron a una semana de pastoral en San Cristóbal de Las Casas, por invitación expresa del obispo Samuel Ruiz. En esa reunión también estuvo presente el obispo de Tuxtla Gutiérrez, Trinidad Sepúlveda y, según Ibarra, estuvo dedicada, entre otras cosas, a compartir con los frailes y con el obispo de Tuxtla el plan pastoral catequético que

comenzaba a trabajarse en San Cristóbal;²³ sin embargo, es probable que ante la perspectiva *cristiana liberacionista* del proyecto,²⁴ los frailes y el obispo Sepúlveda decidieran apartarse.

Esta decisión, al menos para el caso de fray Ibarra y los franciscanos (no cuento con datos que permitan ensayar una explicación de la ausencia del obispo Sepúlveda),²⁵ puede comprenderse gracias a lo expresado en la *Historia de las misiones franciscanas del sureste...* en la que fray Juan Ibarra dejó explícito cuál era la visión que tenían acerca de las culturas indígenas de Chiapas. En el fragmento del texto llamado “Mi juicio de las culturas”, las poblaciones originarias y sus culturas sólo toman sentido desde una cierta apología del pasado mesoamericano, del tipo indigenista posrevolucionario que ensalzaba al indio muerto y sus ruinas arqueológicas, pero ignoraba al indígena vivo en su especificidad cultural y

²³ Esta reunión habrá que situarla en la fase de fortalecimiento al interior de la diócesis de San Cristóbal, momento en que se puso en marcha un fuerte impulso a la formación catequética con población indígena y comprendió los años de 1962 a 1968 (Faizo, 1994:78).

²⁴ El proyecto cristiano liberacionista, siguiendo a Löwy (1999:47-48), hace referencia al movimiento social que surgió a principios de la década de 1960 en América Latina y aglutinó a sectores cristianos y civiles, pues tuvo como participantes tanto a clérigos, religiosos, religiosas y sectores eclesiales de base que congregaba a jóvenes, obreros o campesinos; como a organizaciones de la sociedad civil, entendida en términos gramscianos (Gramsci, 1972:16), como clubes sociales, asociaciones vecinales o sindicatos. La articulación política y social de este mosaico de actores difícilmente puede ser aprehendida desde las nociones de “Teología de la Liberación” o “Iglesia de los pobres”, como comúnmente se ha llamado a este movimiento dentro de los sectores eclesiales del catolicismo latinoamericano. En este sentido, la reflexión teológica de la liberación que acompañó a este movimiento, es un fenómeno de aparición posterior (1970) y hay que notarlo como una expresión exclusivamente intelectual de clérigos y religiosos residentes en América Latina formados en su mayoría en Europa (Gustavo Gutiérrez, Ignacio Ellacuría, Juan Luis Segundo, Jon Sobrino, etc.). Este aspecto es importante resaltarlos porque, como se verá más adelante, el acercamiento al cristianismo liberacionista por parte del franciscanismo tanto del centro del país como del asentado en el sureste, será exclusivamente en su versión teológica intelectual y no con respecto a sectores civiles radicales, ya sean partidistas o de ambientes eclesiales organizados.

²⁵ Acudí en dos ocasiones en diciembre de 2016 a la curia de la Arquidiócesis de Tuxtla para pedir acceso al archivo de esta entidad religiosa. Fui recibido por el padre Raymundo, encargado administrativo del archivo; sin embargo, me denegó el acceso señalando que es material exclusivo de la Arquidiócesis, además de asegurar que los documentos no están catalogados, lo que dificulta su consulta. Me aseguró que él mismo buscaría cosas relacionadas al obispo Sepúlveda y las misiones franciscanas, pero después de su negativa para contestarme en los intentos posteriores para contactar con él y ver si tenía algo de mi interés, desistí lamentablemente de documentos importantes para la investigación que pudieran estar en posesión de la Arquidiócesis.

marginalidad histórica (véase el caso de *Forjando Patria* de Manuel Gamio). Al negarles contemporaneidad, los pueblos indígenas poco podían aportar al trabajo pastoral, debido a que su “riqueza cultural” se había perdido con el paso del tiempo y, por lo tanto, para Ibarra, era el cuerpo oficial de la Iglesia el que tenía que seguir manteniendo la pauta del quehacer eclesial, además de que la “inculturación [debía entenderse] solamente en el sentido de que todas las culturas deben ir *iluminadas con la luz del Evangelio*”.²⁶

Los frailes estuvieron, entonces, en el momento histórico preciso para sumarse a este proyecto socioreligioso liberacionista en Chiapas, pero las condiciones generacionales, en términos de Mannheim (1993), ocasionó su renuencia, o al menos su relativa distancia. A partir de la inserción de los frailes en la situación empobrecida de las poblaciones del sureste y de la renovación teológica postconciliar al interior de la vida consagrada latinoamericana,²⁷ los franciscanos de las misiones, como se llamó, desde la curia provincial del Santo Evangelio de México, a los religiosos que trabajan en esta región, presentaron transformaciones significativas tanto en el actuar pastoral como en sus representaciones acerca de la población indígena.

²⁶ AHPBA, Fondo: Fray Juan Ibarra, Sección: Escritos y Publicaciones, Ramo: Manuscritos, Año: 1948, Carpeta: 4. Subrayado del autor. Este apartado se encuentra después de que Ibarra narra la reunión de pastoral tenida en San Cristóbal, y de alguna manera, representa la respuesta al proyecto que conoció en aquel momento y que anunciaba la construcción de una Iglesia “autóctona” derivada del plan de trabajo del Consejo Diocesano de Pastoral de 1965 (Iribarren, 2003:4).

²⁷ La teología de la vida consagrada postconciliar marcó un importante cambio en la organización y expresión de la forma de vida de los religiosos y religiosas católicas dominada hasta ese momento por el modelo monástico medieval. La novedad del Vaticano II para los institutos religiosos consistió en que fue el primer concilio en la historia de la Iglesia católica en el que se trabajó de manera particular los postulados doctrinales y las manifestaciones institucionales que las congregaciones religiosas tendrían que adoptar (Martínez, 2003:538). Esta reflexión conciliar quedó expresada en el decreto “*Perfectae caritatis. Sobre la adecuada renovación de la vida religiosa*” (Concilio Vaticano II, 2013:369-387), y para el caso de América Latina fue retomado de manera inmediata para buscar proyección política y social de la vida religiosa latinoamericana, como lo demuestra la publicación de *Renovación y adaptación de la vida religiosa en América Latina y su proyección apostólica*, en 1967, por parte la Confederación Latinoamericana de Religiosos (CLAR).

La década de 1970 se puede tomar como la más representativa para dar cuenta del proceso de renovación al interior de las misiones del sureste y su lenta, pero decisiva, distinción ideológica de las directrices doctrinales de la provincia del centro del país. En el capítulo provincial de 1969, gracias a la presión de los frailes del sureste por tener representación y voz dentro de los *capítulos provinciales*,²⁸ se creó una Secretaría Pro-misiones que sirvió de soporte institucional para canalizar las tensiones ideológicas entre los frailes de las misiones y los del centro del país. Estos conflictos se extendieron hasta la década de 1990, momento en el que las misiones lograron independizarse y constituirse como provincia autónoma. En las reuniones organizadas por esta secretaría se informaba de las actividades realizadas en las fraternidades del sureste y se negociaba con las autoridades del Santo Evangelio mayor atención y comprensión a las necesidades que presentaba el trabajo de los misioneros por las particularidades de la región.²⁹

Para ejemplificar lo anterior, resulta significativo el informe del secretario de misiones fray Raymundo López, leído en el Consejo Plenario Provincial de 1973. Ahí se expone por primera vez la separación doctrinal e ideológica sentida por los frailes del sureste, se hace hincapié en la toma de conciencia de la realidad y la acción política-social como objetivos históricos de las misiones del sureste y se comienza a delinear el tipo de

²⁸ En la orden franciscana, los capítulos provinciales son reuniones trianuales en las que se dan cita las autoridades principales (ministro y vice-ministro provinciales) y los consejeros elegidos que forman el *definitorio* de una entidad, para decidir aspectos que atañen a la administración de las fraternidades, cambios de miembros del gobierno de la entidad y los lineamientos de acción para el trabajo pastoral. Se le llama “capítulo” porque recuerda la sala que destinaba la arquitectura monástica para el comentario y amonestaciones diarias del abad a partir de la lectura de un capítulo de la biblia o de la regla monástica (Longeat, 2008:105-107).

²⁹ Desde la creación de la Secretaría Pro-misiones en 1969 hasta la constitución de la provincia del sureste en 1995, se llevaron a cabo más de veinte reuniones oficiales de misioneros.

franciscanismo que la región exige, alejado de los patrones tradicionales de disciplina, reglamentos y costumbres de la vida religiosa (Ver Cuadro 1).

Cuadro 1.
Características del franciscano de las misiones del sureste contenidas en el informe del secretario de misiones de 1973

Aspectos de innovación	Aspectos por trabajar
- El fraile no está ligado a una estructura.	- Dar más importancia a la vida de oración.
- Se guía más por sus convicciones y compromisos.	- Mayor reflexión acerca de la identidad de la vida religiosa.
- Se vive mayor sentido evangélico por la incertidumbre, inestabilidad y carencia.	- Inestabilidad de la identidad religiosa por incorporar patrones de comportamientos de la población.
- Posibilidades de encontrar nuevas formas de vivir el Evangelio.	- Comienza cierta desviación del ser religioso.

Fuente: Elaboración propia a partir de *Celebrando la gracias de los orígenes. A 10 años del inicio de nuestra Entidad. Breve historia del caminar por el sureste mexicano* (Provincia Francisana San Felipe de Jesús, 2006:14-15).

En ese mismo informe y con una retórica particularmente liberacionista que refleja el sentir de los frailes del sureste, fray Raymundo, hace serias advertencias a sus hermanos de religión situados en los cargos de gobierno y anuncia un importante cambio en la forma de concebir el trabajo con poblaciones indígenas:

Hermanos, aun estamos a tiempo de curar nuestros males, de cambiar de rumbo nuestro camino, de dedicarnos a reconstruir lo destruido, a tiempo de convertirnos, de ser más auténticos y evangélicos y así recuperar nuestra vitalidad. Pero necesitamos *renunciar a lugares, dineros, amistades, situaciones cómodas, actitudes mentirosas, falsos razonamientos con los que pretendemos justificar conductas antievangélicas, intenciones de poder* [...] nuestro sistema de evangelización ha tendido más a desarraigar costumbres religiosas propias de una cultura para cambiarlas por otras; es decir, *somos más agentes de una cultura religiosa que de un mensaje de salvación* (Provincia Francisana San Felipe de Jesús, 2006:15-16, subrayado mío).³⁰

³⁰ Aquí se puede situar el comienzo de un viraje importante del indigenismo franciscano del sureste. De igual manera que Villoro (2014:13) interroga no acerca del ser del indio, “sino por lo que en el indio revelan aquellos que de él se ocupan”; esta manera de representar al indígena por parte de los frailes responde al movimiento ideológico liberacionista que convierte al indígena, con la formación requerida, en el sujeto histórico de transformación. Los frailes ya no ven al indígena como parte de

En otro documento intitulado “Encuentro de misioneros para la renovación y actualización de la vida religiosa y apostólica”,³¹ resultado de una evaluación en 1973 por parte de los franciscanos del sureste reunidos en Jitotol, Chiapas, fray Benjamín Pérez, en un apartado llamado “La realidad actual de nuestra Provincia y del Sureste”, celebra que los hermanos más jóvenes estén captando la nueva situación social y eclesial que demanda el sureste de México y avancen hacia una renovación de la vida religiosa franciscana. En las páginas 41 y 42 de este documento, en donde se encuentra la sección “Nuestras actitudes y actuaciones ante este nuevo mundo”, fray Benjamín apunta perspicazmente el problema formativo y pastoral que han reproducido los frailes de las misiones:

Sin desconocer el valor de la labor desarrollada en el campo de la sacramentalización (misas, confesiones, atención de enfermos, actos de culto), pienso en la falla básica, por otro parte común en la Iglesia, consistente en haber recibido los hermanos una formación para una época ya liquidada [...]

Nuestro mundo ya no se interesa por las grandes discusiones teológicas; la ciencia es valorada por su aplicación a la práctica y a lo concreto. Estamos en la era de la tecnología. De aquí el favor de que goza en las nuevas generaciones [de frailes] una Teología que es encarnación y acontecimiento, que es historia que se desarrolla en el tiempo y en el espacio.

Estos documentos están aludiendo a los postulados de justicia, solidaridad con los pobres y trabajo por la liberación social que la Iglesia latinoamericana estaba señalando en voz de sus representantes institucionales en las reuniones del Consejo Episcopal Latinoamericano (CELAM) desde 1965. Con la primera reunión del CELAM en 1965, sostenida en Rio de Janeiro, Brasil, se comienza a delinear la preocupación social del pueblo latinoamericano por

una sociedad primitiva a la que hay que evangelizar y civilizar, como fue durante la Colonia; ahora, el indígena representa un punto de inflexión en la historia y su concientización es la tarea más importante a desarrollar.

³¹ Archivo Provincial de San Felipe de Jesús (APSFJ), Caja: Historia de la Provincia. Se ha mencionado en la introducción que este archivo carece de catalogación profesional. Por tal razón, la referencia de los documentos encontrados en este archivo sólo constará de la caja en la que fueron encontrados.

parte de la Iglesia. Sin embargo, es la segunda reunión del CELAM en Colombia (1968), la más importante con respecto a la postura crítica y liberacionista que, de algún modo, da cuenta del movimiento social generalizado de la América Latina de mediados del siglo XX. En este sentido, no son menores las condiciones históricas en las que aparece este informe; esto es, redactado a partir del sentir de frailes insertos en zonas rurales indígenas y marginales, reprochando el acomodo institucional de sus hermanos asentados en zonas urbanas del centro del país, además de ser leído ante el gobierno del franciscanismo mexicano del Santo Evangelio.

Para el contexto de incertidumbre institucional que caracterizó los esfuerzos de renovación postconciliar dentro de la vida religiosa,³² la llamada de renuncia a lugares y dinámicas de status y poder tradicionales hecha por los frailes del sureste, no tardó en ser tomada como signo de radicalidad desenfadada y poco realista para una provincia que contaba con un número muy reducido de hermanos tan sólo 30 años atrás (tiempo muy corto pensado en los años necesarios para el proceso formativo de una generación). Debido al acercamiento meramente intelectual de los frailes del sureste al cristianismo liberacionista (véase nota 22), no construyeron relaciones importantes con sectores sociales altamente

³² Falcó (2004:62-63) señala que los primeros quince años después del Vaticano II fueron de gran confrontación al interior de las congregaciones religiosas, de posturas teóricas polarizadas y de cambios radicales y poco prudentes en las estructuras organizativas (baste el testimonio de la actual abadesa del monasterio benedictino de Montserrat en Barcelona, para demostrar los repentinos cambios en aspectos de tradición milenaria de la vida monástica que se ensayaron después del Vaticano II: “Empezamos con el tema de la clausura: nadie quería rejas; cuando salió el documento del concilio Vaticano II [Perfectae caritatis, indicando] -que si se daban las condiciones necesarias, se podían sacar-, aquella misma noche las sacamos” (De Ahumada, 2011:165). La tendencia de los religiosos en México estuvo en la salida de conventos y grandes casas de formación, la inserción en pequeñas comunidades de religiosos y religiosas en zonas rurales o urbanas marginales, la supresión de la jerarquía al interior de los institutos religiosos, el fin de la clausura para gran parte de conventos femeninos y un acercamiento a discursos académicos marxistas.

politizados ni se sumaron a movimientos armados, como lo ocurrido en esos años con miembros de otras congregaciones religiosas asentadas en América Latina.³³

Sin embargo, realizaron proyectos al interior de la Iglesia que resultaron por demás innovadores e importantes de mencionar. A la par de construir albergues, abrir brechas para comunicar municipios, articular proyectos sociales, idear escuelas de artes y oficios o de agricultura, promover semanas rurales de apicultura y cursos de alfabetización; los frailes del sureste esbozaron un ambicioso Centro Franciscano Ch'ol de Formación Cristiana (CEFRACH'OL) en Tumbalá y Palenque que se encargara de formar cuadros de sacerdotes franciscanos “nativos”.³⁴ La planeación consistía en tomar en consideración la condiciones religiosas y comunitarias de los ch'oles para adecuar la formación franciscana. Los frailes partían de la valoración de los ch'oles por ser un pueblo profundamente religioso, con práctica asidua de la oración en la vida cotidiana que acompañaba acontecimientos importantes como el nacimiento, el dar nombre, el principio de la siembra o el pozo nuevo. Reconocían también que “tienen todo un sistema de cargos y oficios religiosos [... además]

³³ Los dominicos en Brasil, los hermanos y hermanas maryknoll en Nicaragua y los jesuitas en El Salvador, representan muy bien las relaciones entre religiosos y sectores de la izquierda radical latinoamericana que les ganaron a los consagrados y consagradas serios problemas de persecución y tortura (Löwy, 1999:107-137).

³⁴ Históricamente éste no sería el primer intento de los frailes menores por formar franciscanos “nativos”. El Colegio de la Santa Cruz de Tlatelolco, fundado el 6 de enero de 1536 y atendido desde sus inicios por los hijos de Asís, fue un ensayo institucional Colonial para crear sacerdotes indios que ayudaran al avance de la conversión de la población mesoamericana. Ciertamente, debido a que los franciscanos querían conservar la organización sociopolítica prehispánica, pero sin su componente religioso, este colegio estuvo orientado a un número muy reducido de hijos nobles de la antigua sociedad mexicana (Kobayashi, 1985:210-212); no obstante, no se puede dejar de señalar que representó un importante revés ideológico a la dominación española arropada por el cristianismo (Ricard, 2010:334-342). Como consecuencia significativa de este proyecto, se tiene uno de los textos más emblemáticos que expresa aspectos del pensamiento náhuatl con retórica cristiana: el *Nican mopohua*. Escrito por Antonio Valeriano, uno de los estudiantes más prominentes del colegio. El texto tiene como destinatarios a los vencidos de la Conquista y recrea las apariciones de la Virgen de Guadalupe con metáforas que hacen alusión a textos clásicos de la lengua náhuatl que versan acerca “del Dador de la vida, del sufrimiento, la muerte y el destino de los hombres” (León-Portilla, 2012:69).

los ch'oles siempre han tenido sacerdotes: los 'ajk'tin', el hombre del sol, el hombre del día de fiesta".³⁵ En palabras de fray Raymundo en el informe de 1973 comentado arriba, el objetivo de tal empresa era "instaurar la orden en el surestes de México [...] y despertar la conciencia del indígena para que *él sea el creador de un nuevo nivel de vida, y el sujeto de su propia historia*" (Provincia Franciscana San Felipe de Jesús, 2006:11, subrayado mío).³⁶

El gobierno de la provincia del Santo Evangelio vio con recelos este intento y aceptó, en la XIII reunión de misioneros de 1973, la creación de tal Centro pero bajo la condición de que sólo sirviera para la formación de agentes de pastoral y no para la admisión de candidatos a la orden. Alejos (1994:73) registra las consecuencias de los esfuerzos realizados por los frailes del sureste por incidir en la situación rural de la población indígena ch'ol en el proceso de construcción del discurso agrarista de la lucha por la tierra. Según sus informantes, los frailes afectaban los intereses de kaxlanes y abandonaron la zona después de haber sido acusados de socialistas.

Meyer (2000:60-61) también reporta el trabajo de los frailes en la zona ch'ol. A su juicio:

[...] los franciscanos comenzaron con un proyecto de profunda inculturación en Tumbalá y Palenque. La intención de los hermanos menores de San Francisco era formar una comunidad

³⁵ APSFJ, Caja: Historia de la Provincia, "Semana de reflexión sobre el Centro Ch'ol de Formación Crstiana", Misión Franciscana de Tumbalá, Chiapas, 1973, p. 4.

³⁶ Los frailes guardan en la memoria colectiva de la provincia el ejemplo de fray Facundo Ramírez González, sacerdote franciscano encargado del Centro de Formación Ch'ol, quien, a decir de sus hermanos franciscanos, logró tal punto de inserción en la población que se separó por un tiempo de la orden para radicar dentro de la comunidad y colaborar con la organización agraria. Al trabajo de este fraile también se debe la traducción de la Biblia al ch'ol, como él mismo lo refiere en una carta enviada a los frailes de la provincia en 1977 buscando recursos económicos para su publicación: "Ya están dados los pasos iniciales: traducción, revisión, formato, negativos, papel y los trámites para la impresión y encuadernación. El Ch'ujulb^jun (la Biblia Ch'ol), es prácticamente una realidad lograda con la ayuda de Dios y todos los que de una forma u otra han colaborado. TIJICÑA C PUSIC'AL COME WOLA' COLTAÑON LOJON (Está contento mi corazón porque nos ayudan)". APSFJ, Caja: Historia de la Provincia, "Carta a los frailes de la Provincia", Fray Facundo Ramírez, Misión Franciscana de Tumbalá, Chiapas, 19 de abril d 1977.

de franciscanos choles. [...] La idea rectora, además de las herencias discursivas de los participantes, era ya clara: convertir a las comunidades en los actores y forjadores de su propia historia. [...] Las políticas internas de la orden franciscana impidieron el desarrollo ulterior de este proyecto de inculturación radical. [...] No debe desestimarse, sin embargo, la influencia que ésta ha ejercido, pues, a guisa de ejemplo, aún es posible entrevistar en la región norte a varios novicios choles que participaron en el convento de Tumbalá y mantienen una profunda espiritualidad franciscana. Muchos continuaron como catequistas en Palenque y Tumbalá durante los siguiente veinte años.

La política interna contraria al proyecto liberacionista de las misiones del sureste que señala Meyer, consistió en un relativo desinterés por el sostenimiento económico de las fraternidades y por la capacitación de los frailes; además de que, a partir de 1974-1975, el gobierno de la provincia comenzó a mandar a estas tierras frailes que habían cometido alguna falta o que, a juicio de los formadores, no presentaban signos de vocación. Uno de estos casos es el de fray Roberto, religioso laico, originario de Puebla y a quien enviaron los provinciales, en 1974, con 20 años de edad y apenas terminando el noviciado. Con carta en mano dirigida a fray Juan Ibarra, recuerda este fraile, que en ella se indicaba que era destinado a las misiones para darle la oportunidad de probar si tenía o no vocación religiosa, así que se presentó en la parroquia de Tapilula con la incertidumbre de su futuro en la orden. Al llegar a tierras chiapanecas, fue puesto a trabajar como aprendiz de albañil en la reconstrucción del templo parroquial y sus compañeros de generación que se quedaron en la provincia del Santo Evangelio, al momento de la separación de entidades, le recomendaban retornar al centro del país para que no muriera de hambre. Después de permanecer 42 años en Chiapas y de pasar de ser religioso “castigado” a ser parte del personal fundador de la provincia franciscana del sureste, fray Roberto considera que la religiosidad vivida en el sureste necesitó separarse del modo de ser “anticuado” monástico y clerical del franciscanismo del Santo Evangelio.

La Historia de las misiones franciscanas del sureste... recoge el sentir personal de fray Juan Ibarra ante esta situación: “Los provinciales han visto con malos ojos [el trabajo

realizado], también su defensorio, y los moradores del D.F. y de otras ciudades [en las que se encuentran fraternidades del Santo Evangelio]. Ellos son los que han sembrado la división en la provincia, ellos los grandes, los intelectuales y los misioneros los han tenido como hijos espurios”.³⁷ Ante esta circunstancia, irónicamente, Ibarra comentaba que por tener mucho tiempo en las misiones del sureste estaba “castigado perpetuamente”.

El sureste se convirtió, entonces, en zona de castigo, y debido al envejecimiento de los primeros frailes y al desinterés de aquellos que fueron enviados por motivos de reprimenda, el trabajo de las misiones se redujo considerablemente y varios de sus proyectos tuvieron que ser abandonados, como el cierre en 1980 del convento anexo a la parroquia de Tumbalá, en el que se ensayó la inculturación de la orden. Sin embargo, a partir de estas tensiones institucional al interior de la provincia, en la mente de los frailes del sureste comenzó a gestarse la idea de separarse del Santo Evangelio para fundar una nueva entidad que tuviera como horizonte principal, la recuperación de los valores primitivos de la orden y la renovación del ser franciscano mediante la “promoción de la justicia, la paz y la ecología en los grupos indígenas y empobrecidos” (Provincia Franciscana San Felipe de Jesús, 20015:11).

2.2.3 De misiones franciscanas a provincia del sureste

Oficialmente, la idea de una nueva entidad comenzó a ser manifestada por los frailes del sureste en el capítulo provincial de 1975. Pero será hasta el capítulo de 1990, después de quince años de presiones al gobierno provincial, cuando se tome la decisión de trabajar en la planeación y eventual fundación de una entidad de corte misionero. Como resultado de esto

³⁷ AHPBA, Fondo: Fray Juan Ibarra, Sección: Escritos y Publicaciones, Ramo: Manuscritos, Año: 1948, Carpeta: 4.

se creó una Comisión para consultar a todos los integrantes de la provincia si se estaba en condiciones para establecer la nueva provincia del sureste. De la encuesta realizada a 137 frailes en 1991: 101 respondieron que la provincia sí estaba en tiempo para establecer la nueva entidad; 76 frailes respondieron que estaban dispuestos a trabajar en ella (31 de manera permanente y 46 de forma temporal); y 43 opinaron que la nueva entidad podría ser vice-provincia (Provincia Franciscana San Felipe de Jesús, 2006:19).

Esta encuesta permitió que el Consejo Plenario de 1992 resolviera que el capítulo provincial celebrado el 1993 en Santa Úrsula, Coapa, tomará la decisión definitiva sobre la fundación de la nueva entidad. El capítulo se llevó a cabo del 12 al 19 de julio, y en el acta de trabajo del día 14 de junio de 1993, está registrado la unanimidad en la votación para la nueva entidad. Ahí también se estableció el territorio que comprendería, aprobando a la nueva jurisdicción franciscana los estados de Yucatán, Quintana Roo, Campeche, Chiapas y Tabasco.

Después de esta resolución capitular, dos reuniones de misioneros, en enero y mayo de 1994, fueron de suma importancia para dar cuerpo a las orientaciones doctrinales particulares de la nueva entidad. En la primera reunión se discutieron las directrices del proyecto evangelizador de la nueva provincia, ahí acordaron los frailes del sureste los objetivos principales: a) lograr una verdadera inculturación del Evangelio; b) retornar al estilo de vida del fundador de la orden, Francisco de Asís; c) proponer una pastoral vocacional que logre la implantación de la orden en el sureste; d) capacitar al personal de las fraternidades; y e) buscar las formas de sustentar económicamente las misiones.

También votaron acerca del nombre que llevaría la nueva entidad. De entre cuatro propuestas, los frailes optaron por el de San Felipe de Jesús,³⁸ pues consideraron que era el mejor que representaba el carácter meramente misional de la nueva provincia. Ahora bien, como parte del viraje teológico que estaba tomando la nueva entidad y dada la coyuntura histórica del crítico enero de 1994 para Chiapas, cabe mencionar que para el cierre de esta reunión de misioneros, los frailes acordaron enviar una carta de apoyo al obispo de San Cristóbal, Samuel Ruiz García (Provincia Franciscana San Felipe de Jesús, 2006:23).

En la segunda reunión de misioneros realizada en mayo de 1994, siguiendo con la reflexión de aquello que le daría particularidad a la nueva entidad, los frailes decidieron hacer énfasis en la consagración franciscana laica; es decir, promover en las nuevas generaciones la vocación de frailes con votos religiosos pero sin ser sacerdotes. Aquí también se acordó ubicar el noviciado en Tapilula, Chiapas, pues habían recibido la donación de dos hectáreas a las afueras del pueblo para la construcción del convento.

Avanzados los requerimientos para la nueva entidad, el 22 de diciembre de 1994, el ministro general de la orden escribió al ministro provincial del Santo Evangelio que, después de haber revisado los documentos para la erección de la nueva entidad, daba su aprobación y sugería el mes de junio de 1995 para llevarse a cabo. Por tal motivo, en los primeros meses de 1995 se convocó a todos los frailes del Santo Evangelio que quisieran, de manera

³⁸ Considerado el primer mártir mexicano, Felipe de Las Casas, su nombre de pila, nació en 1572 en la ciudad de México de padres inmigrantes españoles. Ingresó al noviciado franciscano de la ciudad de Puebla pero lo abandonó tiempo después. Años más tarde fue enviado por su padre a las Islas Filipinas y ahí ingresó nuevamente con los franciscanos y cambió su nombre por el de Felipe de Jesús, esta vez permaneció en la orden hasta llegado el tiempo de su ordenación sacerdotal. Como no había obispo en Filipinas para la ceremonia de ordenación, los superiores franciscanos le enviaron a México, pero el barco en que viajaba naufragó hacia Japón. Allí fue crucificado junto con 25 cristianos más, el 5 de febrero de 1597.

permanente, hacer parte de la nueva entidad del sureste. Respondieron 49 frailes, 37 de votos perpetuos y 12 de votos temporales (del total de religiosos, 18 todavía se encontraban realizando estudios de filosofía o teología).³⁹

Finalmente, después de cuarenta y ocho años de iniciado el regreso de franciscanos al sureste mexicano y quince años de presión por parte de los frailes de las misiones, el 13 de junio de 1995, tuvo lugar la celebración de la fundación de la nueva vice-provincia franciscana del sureste San Felipe de Jesús.⁴⁰ En la ceremonia religiosa que albergó tal evento, el ministro general señaló que los frailes del sureste no debían olvidar haber sido fruto del esfuerzo misionero de la provincia del Santo Evangelio, y que la nueva entidad era un “nuevo retoño del viejo árbol” (Provincia Franciscana San Felipe de Jesús, 2006:35). Pero

³⁹ La llegada de los 49 frailes por decisión propia a las misiones del sureste marca un momento importante en la conformación del perfil de franciscanos que hicieron parte de los primeros años de la provincia. A decir de fray Gonzalo, perteneciente a esa generación de estudiantes, la mayor parte de los frailes con votos temporales que salieron del Santo Evangelio, fueron parte de las primeras generaciones que comenzaron a recibir una formación marcadamente secularizada y liberacionista en el Instituto Franciscano de Filosofía y Teología (IFFT) de Santa Úrsula, Coapa. Recuerda con admiración cómo se vio trastocada la organización de los estudios cuando comenzaron a llegar profesores externos egresados de universidades públicas. Antes de esto, las clases eran impartidas por los propios frailes sin importar ser o no profesionales en la materia. En esos primeros tímidos intentos por vincular al IFFT con formación secularizada, fray Gonzalo, comenta que no sólo el contenido de las materias cambiaron, sino la misma organización del espacio que estaba pensado exclusivamente para religiosos: “Una filósofa egresada de la UNAM -cuenta el fraile párroco- llegó por esos años a darnos clases [inicios de la década de 1990], y nos decía que no le interesaba si creíamos en Dios o no. El único objetivo que tenía era enseñarnos a pensar desde la filosofía, y así los demás profesores que tuvimos de sociología o historia, también de la UNAM. [...] También fue muy importante darnos cuenta que el lugar mismo estaba pensado sólo para los frailes. Había dormitorios y baños comunes, pero la llegada de maestras mujeres nos evidenció esto y la necesidad de transformaciones. Una vez, una maestra quiso comentar algunas cosas académicas con el rector [del IFFT], que era un fraile, y decidió irlo a buscar a su despacho, pero no sabía que el “despacho” era su cuarto, así que tocó la puerta y después abrió, sólo para descubrir que el fraile estaba saliendo de bañarse y que el despacho era una simple mesa en la que el rector atendía a los alumnos frailes. Aquí se vio lo excluido que estaba la sociedad de nuestra formación y de nuestras instalaciones”.

⁴⁰ Aunque en 1995 no obtuvo la categoría jurídica de provincia, con la erección de la vice-provincia, los frailes del sureste sí lograron independizarse completamente del Santo Evangelio. Será hasta 2005, después de crecer en número (40 frailes con votos perpetuos y 30 en formación), cuando reciban el nombramiento como provincia.

a consideración de fray Gonzalo, salido de la “provincia madre”, como llaman a la provincia del Santo Evangelio, las tensiones ideológicas que acompañaron el proceso de nacimiento de la entidad devino en el parto de “una madre anciana que parió un hijo raquítico”.

Por otro lado, como lo señalan los mismos frailes, veinte años después de la fundación, la intención era no sólo formar otra provincia franciscana, sino una *diferente* del resto de las provincias mexicanas (Provincia Franciscana San Felipe de Jesús, 2015:11). En las conversaciones cotidianas que mantienen los integrantes de la provincia del sureste, para referirse a sus otros hermanos del país, hacen una clasificación que vale la pena mencionar como resultado del proceso mencionado hasta ahora: ellos, los del sureste, junto con los frailes de la provincia del norte de México, se conciben como los franciscanos mexicanos que han optado por una estilo de vida misional e inculturado; a los del Santo Evangelio del centro del país los consideran como tradicionalistas; a la provincia de Jalisco también los piensan como tradicionales y su única característica a resaltar es que es la entidad más numerosa del país; y por último, a los frailes de la provincia de Michoacán se les estima por ser la provincia que ha buscado con mayor ímpetu su internacionalización.

Con la erección de la vice-provincia en 1995, las misiones del sureste tuvieron que reorganizarse jurídicamente para insertarse en el organigrama de la orden franciscana a nivel mundial. Por la necesidad de concentrar al personal dispuesto para el sureste, la nueva entidad regresó a la jurisdicción diocesana algunas parroquias que estaban temporalmente encargadas a los frailes, como las de Oaxaca y Veracruz;⁴¹ además de elegir, de entre los frailes del

⁴¹ Al igual que el Centro ch’ol, la fraternidad franciscana de Panixtlahuaca, Oaxaca resultó una experiencia de inserción liberacionista muy particular. El fraile guardián (así se nombra dentro del franciscanismo al superior o encargado de una fraternidad), se vinculó de tal manera con el proceso de organización política de la población que, a pesar del impedimento constitucional, fue elegido por la población como presidente municipal. Según los frailes que acompañaron esa experiencia, los

sureste, a los integrantes del gobierno de la vice-provincia: fray Eduardo Soriano, ministro provincial; fray Jesús Arredondo, vicario provincial; fray Israel Bernal, definidor; fray Jeremías Franco, definidor, fray Juan de Dios García, definidor; y fray Ismael Meneses, definidor. Por otro lado, en la distribución mundial de la orden, la provincia del sureste quedó inserta en la Conferencia franciscana de México y América Central, junto con las otras cuatro provincias mexicanas, la provincia de Nuestra Señora de Guadalupe con sede en Guatemala y la Custodia del Caribe con sede en Puerto Rico.

2.3 Recapitulando

A partir de lo expuesto se puede resaltar la influencia del cristianismo liberacionista latinoamericano en la formación de la provincia franciscana del sureste. He querido hacer énfasis en la forma en que fue vivido este proceso al interior de una parte del franciscanismo mexicano, para dar cuenta de los momentos de cambio que ha experimentado la vida religiosa consagrada y las implicaciones que ha tenido para el trabajo pastoral y las transformaciones en las estructuras formativas de las nuevas generaciones de religiosos. Por otro lado, cabe señalar la importancia que esto tiene para el análisis del lugar del indígena y los sectores marginales en las representaciones de los grupos religiosos. Para el caso de los franciscanos y su presencia en el sureste de México, se ha intentado esbozar algunos momentos significativos en los que se han modificados la manera de comprender a estos sectores de la población.

En este sentido, resulta muy importante hacer notar el tránsito entre los frailes civilizadores de mayas rebeldes de la Colonia a los frailes deseosos de inculturar la orden y

caciques de la región se vieron interferidos seriamente en sus intereses por dominar la zona que ayudaron para la casi “huida” de la región de los frailes menores “por las presiones políticas y las amenazas de muerte” que sufrieron.

formar franciscanos “nativos” para la transformación de las condiciones desfavorables de lo indígena. Este proceso de cambio ideológico e institucional dentro de una parte del franciscanismo mexicano permite comprender el porqué de la existencia de un noviciado en la región norte de Chiapas, y cómo ahora la población “nativa” ya no es vista como “neófito” necesitada de evangelización, sino como posibles miembros de la orden.

También he esbozado tres generaciones de frailes que conviven en la provincia del sureste: a) los primeros misioneros que fueron enviados de 1948 a 1966; b) los frailes llegados durante los conflictos ideológicos dentro de la provincia, que pueden ubicarse en dos facciones: los castigados y los de opción personal (que se quedarán después como parte del personal permanente); y c) los originarios de los estados del sureste y formados completamente en la provincia San Felipe de Jesús (los siguientes capítulos están dedicados a analizar esta generación). Por último, puntualizar las modificaciones en las significación de la zona sureste de México ocurridas dentro del franciscanismo también recorre este cambio generacional: las fraternidades del sureste pasaron de ser lugares de castigo para convertirse en espacio de renovación del ser y quehacer franciscanos.

Capítulo 3

La vida cotidiana en la iniciación conventual de Tapilula

Este capítulo tiene como objetivo presentar la dinámica cotidiana del noviciado de la provincia San Felipe de Jesús. Tomando en cuenta lo realizado en los capítulos anteriores, lo que se pretende ahora es hacer una adecuación en el nivel de análisis. Habiendo puesto el andamiaje teórico necesario para dar cuenta del proceso antropológico de transformación (primer capítulo) y después de haber dado cuenta del contexto histórico del cual hace parte la provincia franciscana del sureste (segundo capítulo), es momento de centrarse en el nivel micro del caso de estudio: la cotidianidad del noviciado franciscano en tanto marco experiencial de la iniciación conventual.

El capítulo tiene tres ejes analíticos a considerar. Primeramente, se hace una breve presentación del lugar que ha ocupado la Iglesia católica en el contexto sociocultural de la zona norte del estado de Chiapas. Esto para resaltar que la implantación del noviciado en esta región representa continuidad y ruptura del proceso de expansión del catolicismo. La forma en que está estructurada la formación y organización interior del noviciado expresa esta tensión entre tradición e innovación. En el segundo aspecto a revisar en este capítulo, se precisan algunas anotaciones acerca de la organización institucional del noviciado: el lugar que ocupa en la organización de la formación franciscana, mecanismos empleados y autopercepción de los iniciados de la dinámica del noviciado de la provincia del sureste con respecto a las demás provincias franciscanas en México.

Por último, se detalla la dinámica interna de la iniciación conventual. Esta es la parte central del capítulo. En ella se describen la organización del espacio y el tiempo al interior

del noviciado y la lógica cotidiana de los dispositivos disciplinarios que hacen parte del proceso de transformación ritual. Como han demostrado los trabajos más recientes sobre *paisajes espirituales*,⁴² la interioridad construye visibilidades físicas y materiales (Cirlot, 2017:115). La práctica interior vincula el lugar con la persona de tal manera que inspira correspondencias entre arquitectura, tiempos y espacios con prácticas de subjetivación. En este sentido, la reflexión aquí presentada parte del postulado analítico que considera que la interioridad de la transformación iniciática sólo es posible aprehenderla desde los tiempos y espacios conventuales.

Por otro lado, también se hace mención del entramado retórico que sirve a los novicios para construir sus narrativas vocacionales analizadas en el capítulo siguiente. En este sentido, simplemente se hace alusión del contenido de algunos textos bíblicos que son leídos o rezados todos los días dentro de la liturgia conventual. Esta referencia se efectúa sin ningún interés exegético, sino para colocar la “doctrina de la iniciación” en el contexto de la lógica conventual. En el siguiente capítulo se analiza detenidamente este punto a partir de las nociones de muerte y renacimiento rituales, y la transformación como analogía a la conversión (Ver punto 4.2). Lo importante a resaltar en este capítulo es la complementariedad de espacios, tiempos y discursos para la transformación ritual.

Ahora bien, siguiendo en parte la metodología y narrativa de Lewis (2009:16-18) y Wacquant (2004:151-219); la exposición etnográfica de estos elementos se ha construido

⁴² La noción “paisajes espirituales” ha sido construida por los trabajos que relacionan arquitectura, espacio, simbolismo y religiosidad conventual realizados por investigadores del Institut de Recerca en Cultures Medievals de la Universitat de Barcelona y del Institut Universitari de Cultura de la Universitat Pompeu Fabra. Si bien el caso del noviciado franciscano no presenta una arquitectura compleja en términos de estilos escultóricos como los estudiados desde el concepto paisajes espirituales (Bruzelius, 2017:37-38), los cruces analíticos que ofrece éste, facilitan visibilizar la experiencia subjetiva de lo religioso de la iniciación ritual franciscana.

tomando como unidad de análisis una jornada cotidiana en el noviciado. No está demás señalar que lo expuesto abajo no sucedió durante sólo un día, sino es resultado de una construcción narrativa que tiene la intencionalidad de hacer comprensible el entramado espacio-temporal de la transformación ritual franciscana. El propósito entonces es aprovechar los alcances descriptivos de este estilo etnográfico y complementar la exposición general del trabajo.

3.1 La Iglesia católica en la zona norte de Chiapas. Algunos rasgos de su presencia y perfil de evangelización

Al noviciado franciscano de Nuestra Señora de los Ángeles, ubicado en el municipio de Tapilula, Chiapas, se llega desde Tuxtla Gutiérrez por la carretera que conecta a la capital chiapaneca con Villahermosa, Tabasco, y atraviesa la llamada “provincia zoque”. Durante el recorrido que dura cerca de cinco horas se pasa por diversas regiones de la geografía chiapaneca que demuestran la diversidad cultural y ambiental que la caracteriza. Sin embargo, el encanto selvático de la región zoque que le ganó el nombre de “Selva negra” por su frondosa vegetación que impedía la entrada de los rayos solares ha venido deteriorándose. Debido al declive de la producción de café en la región (Rivera y Lisbona, 1993:81), los locales se vieron obligados a introducir ganado en sus parcelas. La conversión de zonas agrícolas en espacios ganaderos provocó la tala inmoderada para la construcción de potreros.⁴³ Estos cambios en la producción se suman al proceso de ladinización que viene

⁴³ Las cifras estimadas en la conversión del uso del suelo para pasar de la agricultura de subsistencia o comercial a la ganadería en Chiapas reportan, para 1985, cerca de 2 millones 350 mil hectáreas. Cantidad realmente importante si se considera que en 1960 se calculaban apenas 350 mil hectáreas en todo el territorio estatal (Rodríguez, 1989:148).

generándose en la región desde mediados del siglo pasado a partir del descubrimiento de mantos petrolíferos y la construcción de presas hidroeléctricas (Villa Rojas, 1990:38-39).

El convento se sitúa al norponiente de la localidad, en una llanura que se forma en la cima de uno de los cerros que bordea al poblado de Tapilula. Al inicio de su fundación, en la década de 1990, el conjunto arquitectónico del noviciado lograba distanciarse del resto de la población. Esta condición que supone la iniciación religiosa era posible debido a que el terreno donado para la construcción del noviciado se localiza más allá de la carretera hacia Villahermosa, y que en aquellos años servía de límite al caserío. Sin embargo, el crecimiento poblacional y el consiguiente aumento de viviendas han ocasionado la expansión de la mancha urbana. Por lo tanto, el convento se encuentra actualmente dentro de los márgenes de la colonia Albores. Las condiciones de separación, soledad y silencio de años atrás para los novicios han cambiado por el sonido cotidiano de las viviendas.

La presencia de la Iglesia católica en la región en la que se encuentra el noviciado franciscano comparte rasgos históricos a considerar con el resto de Chiapas y del sureste de México. La región norte ha estado bajo diversas jurisdicciones desde la llegada del catolicismo en el siglo XVI. Durante la colonia, la región zoque estuvo bajo la administración dominica del convento de Tecpatán, fundado en 1564 y perteneciente al primer obispado general de Chiapas (Velasco, 1990:57). Los dominicos dominaron la atención y evangelización de las tierras de Chiapas y lograron formar una red de conventos que propició la fundación de la provincia de San José de Chiapas en 1811 (Gerhard, 1991:121). Por otro lado, si bien la presencia franciscana en Chiapas inició en 1577, no tuvieron doctrinas en la región zoque. Los frailes seráficos pertenecientes a la provincia del Nombre de Jesús de Guatemala se concentraron en Ciudad Real y sus alrededores (Gerhard, 1991:123). El

ayuntamiento de esta ciudad permitió la fundación de varios templos franciscanos que se convirtieron posteriormente en los barrios de San Antonio, San Francisco, San Felipe y San Diego en lo que hoy es la ciudad de San Cristóbal de Las Casas.

Ahora bien, la función de los franciscanos y dominicos en la administración colonial tuvo gran importancia en la dominación cultural que supuso la instauración del catolicismo como soporte ideológico para normar las relaciones de explotación. No obstante, como señalan Viqueira (1997) y Lisbona (2008:17), el control de tierras y tributos por parte de las órdenes religiosas, además de lo accidentado de la geografía chiapaneca y la inconstancia de la presencia de clérigos en los poblados, ocasionó la inestabilidad de la ortodoxia doctrinal del cristianismo en la mentalidad indígena.

Durante el siglo XVIII las iglesias católicas en la región zoque aumentaron a cincuenta y continuaron sufragáneas al convento de Tecpatán hasta 1964, año en el que se funda la diócesis de Tuxtla Gutiérrez por Pablo VI en la bula *Cura Illa*. La mayor parte de las fundaciones franciscanas que habían comenzado hacer en el retorno al sureste comentado en el capítulo anterior, quedaron dentro de la jurisdicción de esta nueva diócesis. Tanto las fraternidades dedicadas a la atención a los creyentes como las de formación, incluida el noviciado, que se asentaron en la región norte del estado de Chiapas conocieron el resultado de un largo proceso de intentos de evangelización católica. La formación de los frailes de la provincia del sureste es a la vez continuidad y ruptura en este proceso.

Como se ha mencionado en el capítulo anterior, al poblar de franciscanos la región norte chiapaneca, la intención del primer obispo de Tuxtla Gutiérrez, Trinidad Sepúlveda, era resarcir la falta de representantes de culto y los fallidos intentos de evangelización. Aquí se refleja la continuidad en las tareas realizadas desde varios siglos atrás: la expansión del

catolicismo. Sin embargo, las discusiones ideológicas al interior de los franciscanos en particular y de la vida religiosa latinoamericana en general, ocasionaron puntos de ruptura en su presencia y quehacer. Se han expuesto ya las consecuencias de estos debates en la fundación de la provincia franciscana del sureste de México. Ahora es necesario revisar las implicaciones de los anteriores debates para la organización de la formación dentro del noviciado.

3.2 El noviciado de la provincia franciscana del sureste. Notas acerca de su estructura

La formación franciscana de la nueva entidad, desde las primeras resoluciones provinciales, puso especial atención a una pastoral vocacional “autóctona y respetuosa de la identidad de los diferente grupos étnicos de la región del sureste” (Provincia Franciscana San Felipe de Jesús, 2015:54). Fuera del intento de formar franciscanos ch’oles, según los frailes actuales encargados de la formación del noviciado, las experiencias vocacionales de jóvenes del sureste en tiempos de la provincia del Santo Evangelio no fueron positivas, y gran parte de ellos abandonó la orden debido a que “el choque cultural impedía una buena comunicación entre los formadores del centro del país y los jóvenes, muchas veces indígenas, que quisieron entrar [con los frailes menores]”.

En términos formativos y vocacionales, la creación de la nueva entidad franciscana del sureste buscó romper con las complicaciones que presentaba el traslado de los posibles frailes de la región sureste a una megalópolis, como es la actual Ciudad de México, y a una formación impartida en la provincia del Santa Evangelio que para las décadas de 1970-1990 estaban resguardando el tradicionalismo religioso, como quedó apuntado en el capítulo anterior. En este sentido, los franciscanos están abiertos a recibir postulantes indígenas; sin embargo, según los datos obtenidos en el trabajo de campo etnográfico, en la vida cotidiana

no hacen alusiones, consideraciones especiales o separaciones de algún tipo hacia los novicios o frailes profesos indígenas. Así lo demuestra el caso de Tito, originario de Jitotol y hablante tsotsil que convive con los demás novicios sin resaltar en modo alguno por demostrar cierta construcción de un “franciscanismo indígena”. Salvo hacer uso de su competencia lingüística para comunicarse con población tsotsil en algunas actividades de pastoral.

También es digno de mencionarse que en su planeación formativa no tienen contenidos o actividades dirigidas a poner un sello indígena al franciscanismo vivido en la provincia. Esto es así porque al recibir postulantes tanto indígenas como no indígenas han optado por homologar y centrar la formación en aspectos sociológicos de la región más que culturales. El único esfuerzo institucional conocido en la historia reciente de los franciscanos del sureste y de cualquier orden masculina asentada en Chiapas, que se preocupó por retomar aspectos de la religiosidad indígena para integrarlos a la vivencia franciscana, fue el Centro de Formación Franciscana Ch’ol. Terminada esta experiencial, los estatutos provinciales reducen la formación de los novicios, sean indígenas o no, a proporcionar herramientas de contextualización sociológica.

Por esta razón, la *Ratio Formationis*,⁴⁴ documento oficial en el que la provincia expresa sus lineamientos acerca de la formación de las nuevas generaciones franciscanas, propone para los primeros cuatro años de la formación básica, prácticas formativas que buscan poner en relación a los frailes con la situación social en la que se desarrolla el trabajo franciscano del sureste: “pastoral de migrantes, Justicia, Paz e Integridad de la Creación (JPIC), inserción-itinerancia, eremitorio, agricultura ecológica” (RF, 47). Para el caso del

⁴⁴ Ver *Escritos franciscanos y documentos oficiales de la Iglesia católica* de la bibliografía.

noviciado, se llevan a cabo dos eremitorios, una experiencia de inserción de trabajo comunitario en alguna localidad rural chiapaneca, y una semana de servicio en el centro de atención a migrantes “La 72” de Tenosique, Tabasco o en la casa hogar “Oasis San Juan de Dios” para enfermos con VIH de Conkal, Yucatán.

Según los frailes encargados del noviciado, estas mediaciones formativas, como le llaman a las actividades antes mencionadas, han sido ideadas con base en la línea liberacionista que pretende la provincia del sureste. Los novicios de la generación 2015-2016, que se encuentran actualmente en Tapilula, después de tener un encuentro en Oaxaca, en Abril de 2016, con el resto de los noviciados franciscanos de México, confirman que sólo las provincias del sureste y del norte de México tiene momentos de trabajo comunitario como parte de su formación. Para los novicios de la provincia del sureste, este aspecto los distingue claramente de las otras provincias a quienes miran como tradicionalistas. La vida cotidiana dentro del noviciado, según afirman, también tiene particularidades del espíritu franciscano que se intenta vivir en el sureste, como una no extrema observancia del silencio, la constante entrada y salida de personas tanto propias como ajenas a la orden, las materias llevadas en su formación y la participación del trabajo de Tapilula, Chiapas.

Cuadro 2.
Estructura de la formación franciscana de la provincia del sureste

Formación básica			
Nombre de la etapa	Duración	Lugar	Objetivo
Postulantado	Un año	Izamal, Yucatán	Comenzar formalmente la experiencia y formación franciscana en una fraternidad que lo prepare para el noviciado.
Noviciado	Un año	Tapilula, Chiapas	Promover un “conocimiento más profundo y vivo de Jesucristo” que sirva como criterio de profundización de sus motivaciones personales, evaluación de sus intenciones y discernimiento de su idoneidad para la vida franciscana.
Formación común	Dos años	Rayón, Chiapas	Profundizar la identidad del religioso recién profesado para la vida franciscana desde los propósitos de inculturación de la provincia del sureste. Además de decidir una de las dos opciones de ser franciscano (laical o clerical)
Formación diferenciada			
Estudios profesionales	De tres a cinco años	Varía	Dependiendo de la opción que haga el religioso en la etapa anterior, se le destina a cursar estudios profesionales.
Práctica franciscana	Un año	Rincón Chamula, Chiapas	Insertar al religioso en los compromisos apostólicos cotidianos de una fraternidad parroquial.

Fuente: Elaboración propia a partir de la *Ratio Studiorum* de 2012 (RS, 97-186).

Con respecto a las materias cursadas en el noviciado de Tapilula, además de recibir parte de la espiritualidad e historia del franciscanismo en México, también tienen contemplados momentos de reflexión social con Talleres en los que revisan las circunstancias sociopolíticas de México y Chiapas (RF, 29). A partir de la reunión de internoviciados

mencionada arriba, los novicios de Tapilula, también señalan una distinción importante en los contenidos de sus materias con el resto de sus hermanos novicios, pues en las provincias de México y Jalisco todavía mantienen contenidos formativos propios del religioso preconiliar, como el estudio del latín, el canto gregoriano y manejo de la liturgia romana-latina. También resaltaron las diferencias en el vestir. Aunque el hábito franciscano es semejante para todas las provincias, las provincias del centro del país manejan telas especiales de una línea italiana dedicada exclusivamente a producir textiles para hábitos religiosos.

Ante esto, los novicios consideran que de poco les serviría este tipo de formación cuando van a realizar trabajos pastorales entre la población rural de los alrededores de Tapilula, como la labor que realizan durante la Semana Santa. Actividad en la que pude acompañar a uno de ellos en la comunidad de Crisol, en Marzo de 2016, una de las localidades más alejadas de Tapilula, de difícil acceso entre las montañas y con tan sólo seis personas como “población” (de Videme de Ocampo, a 45 minutos de Tapilula y último lugar con acceso en vehículo, se tiene que caminar por más de una hora entre las veredas de las montañas para llegar a las casas que conforman Crisol). Estas características de la localidad de Crisol son las que encontraron los primeros frailes misioneros a su llegada a Chiapas, y componen parte de las representaciones que los frailes se han construido para dar sentido a la particularidad “misional” de la provincia.

Otros aspectos que resaltan en el noviciado de Tapilula, es la posibilidad que tienen los novicios de salir del convento y la dedicación de algunos novicios a trabajos de corte campesino, como la producción de miel, el cultivo de hortalizas y la crianza de animales de granja (gansos, gallinas, y patos); además de promover las relaciones con las demás etapas

de formación.⁴⁵ La cercanía entre las casas de formación (Tapilula-Rayón-Rincón Chamula) genera espacios cotidianos de cercanía entre los frailes de las diversas etapas formativas. Fray Roberto comenta que en la provincia del Santo Evangelio, las distinciones entre las diversas etapas estaba muy marcada: “estaba completamente prohibido hablar con los hermanos de otras etapas, según para que no los fueras a contaminar con cosas de afuera [...] Aquí [en la provincia sureste] hemos procurado que no haya diferencias, todos somos frailes, nada de Reverendísimo Padre o Venerable hermano, si no, ¿dónde queda la fraternidad?”. Los aspectos anteriores, según los propios frailes, están dispuestos para poner énfasis en la minoridad y fraternidad de la espiritualidad franciscana primitiva (RS, 20).

Por último, conviene mencionar algunas características de los encargados de la formación de los novicios. Como parte de la búsqueda por afianzar la orden franciscana en el contexto social del sureste, los frailes del gobierno han privilegiado que los procesos de formación vayan siendo asumidos por los frailes procedentes de esta zona. Por tal razón, fray Carlos, originario de Tabasco con dieciséis años como franciscano y cuatro como sacerdote, funge como maestro de novicios o fraile superior del noviciado, y pertenece a las generaciones de frailes que han sido formados completamente en la provincia del sureste. Lo mismo puede decirse de las siguientes dos etapas después del noviciado: están a cargo de frailes pertenecientes a los estados del sureste. No obstante, considera que por el poco tiempo que lleva la provincia, no se ha podido conformar adecuadamente el personal de formación. Con cierto reproche hacia las decisiones provinciales, menciona que no obtuvo formación

⁴⁵ Según fray Carlos, estos aspectos no se dan en la provincia del Santo Evangelio, con la cual están constantemente comparándose por haberse separado de ella. “Allá [dice el maestro de novicios] los novicios están completamente enclaustrados los trece meses que marca el derecho canónico como el tiempo mínimo de noviciado para los institutos de vida religiosa, no hay visitas a las familias, es una separación radical”.

específica para el cargo que ha desempeñado durante dos años y medio, como estudios en psicología o acompañamiento espiritual.

Al menos para el caso del noviciado, la formación también está encargada a un fraile procedente de la provincia del Santo Evangelio. Fray Salvador, el vice-maestro, con más de cuarenta años de religioso franciscano es parte de aquellos frailes que eligieron formar parte de la entidad del sureste al momento de su erección en 1995, aunque durante los años 1982-1983 llegó a Copainalá, Chiapas para cooperar en los trabajos de la fraternidad que atendían las localidades más alejadas de la parroquia, a cuatro horas de distancia. Ahí enseñó el oficio de zapatero a varios integrantes de las poblaciones rurales y regaló la herramienta que llevaba consigo.

Las relaciones entre ambos formadores, Carlos y Salvador, no deja de reproducir parte de las tensiones entre generaciones vividas en años atrás. Según Carlos, del tiempo que lleva en el noviciado como maestro de novicios, no han tenido una sola reunión para acordar actividades o directrices formativas para los novicios. Si bien la provincia del sureste nace con un horizonte ideal de fraternidad e inculturación, con el paso de los años, los procesos de institucionalización han ganado el carácter carismático de crítica y deja entrevisto la dinámica conservadora que ha sido impulsada desde el Vaticano con la designación de obispos que “normalizaran” la diócesis liberacionistas (Löwy, 1999:169).

3.3 Una jornada en la iniciación franciscana

Lo mostrado hasta ahora del noviciado franciscano representa el acomodo institucional de la orden franciscana con las condiciones históricas de la vida religiosa en el sur de México desde mediados del siglo pasado. Sin embargo, es menester dar cuenta del entramado disciplinario que genera un cuidado de sí, una ejercitación de tecnologías que actúen sobre la subjetividad

(Foucault, 2005:202). La reproducción de las prácticas de sí que instituyen a un religioso franciscano de la provincia del sureste, es mostrada a continuación desde su funcionamiento en la vida cotidiana. La reconstrucción etnográfica fue elaborada a partir de la rutina ritual del noviciado: es decir, desde la distinción de horas canónicas que hace la liturgia conventual (ver nota 46). Esta forma de dividir el día ha servido de esquema narrativo para acercarse al mundo y prácticas monásticas y conventuales (Eco, 1999). Se sigue aquí tal ejemplo.

3.3.1 *Laudes*

Tocan a la puerta de la habitación y se escucha: “Ave María purísima”. Son las 5:30 a.m. Ha comenzado el día en el noviciado franciscano. Al no obtener respuesta, la voz que está detrás llama de nuevo alargando la última vocal: “Ave María purísima”. Contesto mientras lucho por mantearme despierto: “Sin pecado concebida”. En el pasillo del claustro, se oyen los pasos de Alan alejándose de mi puerta y dirigirse a las demás habitaciones para llamar a los novicios que faltan por despertar. Se repite el pequeño responso mariano en cada puerta. Mientras me preparo para salir, se oye a Alan, que funge de sacristán de la comunidad, decir en voz melodiosa de plegaria:

Bendito y alabado sea el santísimo sacramento del altar, los dolores de su purísima madre María santísima, nuestro padre san Francisco. A laudes hermanos, es hora de alabar a Dios y a su santísima madre.

En seguida, se advierten tres toques de campana. La primera actividad del día está a punto de comenzar en la capilla del noviciado. Ésta se encuentra apenas unos veinte pasos al sureste del claustro. Para llegar a ella hay que salir de los pasillos techados y caminar por un empedrado que va hacia los jardines. La ubicación de la capilla da la impresión de encontrársela en una caminata en medio de la selva (Figura 1). La arquitectura fue diseñada

para reproducir el modelo de San Damián, aquella iglesia en Asís en la que según la tradición franciscana se dio el llamado de Francisco para iniciar su movimiento mendicante. Está construida exclusivamente de piedra y en cada una de las paredes laterales hay tres ventanales con arcos de medio círculo de aproximadamente tres metros de largo. El techo es estilo “media punta”, está hecho de concreto y recubierto hacia el exterior con tejas de arcilla roja, y al interior con madera. La puerta de la capilla es de madera y también de arco de medio círculo en la parte superior, mide tres metros de largo y dos de ancho. Está adornada en el dintel con las dalmáticas, uno de los escudos más conocidos de los franciscanos: dos brazos cruzados con las manos estigmatizadas que representan a Francisco y a Jesucristo, por encima de éstos una cruz, y, por debajo, un mundo; todo esto dentro de un círculo hecho por el cordón de tres nudos del hábito franciscano (Figura 2).

A lo largo de cada uno de los muros laterales están colocadas cinco sillas de metal color marrón con el respaldo hacia la piedra, de tal manera que recuerdan la posición de las sillerías en los coros monásticos. Una réplica de la “Cruz de San Damián” entroniza el lugar. Dos bultos en yeso de Francisco y Clara de Asís se encuentran en las esquinas. El altar es un pedazo de madera lijada de forma rectangular pero sin mayores acabados. Encima, a manera de mantel, hay un bordado zinacanteco de girasoles que cubren toda la superficie. Por soporte, el altar tiene un tronco con el frente raspado en el cual se encuentra otro de los escudos franciscanos: cinco llagas sangrantes encerradas en el cordón franciscano que recuerdan a la pasión Jesucristo, cuatro de forma circulares que corresponde a manos y pies, y una alargada que representa la herida en el costado. Debajo, una frase que reza: *Deus meus et omnia* (Dios es mi todo). Todo ahí alude al carisma franciscano: arquitectura sobria, poca decoración en el interior, similitud de vida entre Francisco y Jesucristo simbolizada por los

estigmas (de aquí que la tradición eclesial llame al pobre de Asís como el segundo después del primero).

Las puertas de las habitaciones se abren y cierran aquí y allá, unas después de otras. El pasillo tenuemente iluminado del claustro es invadido por cuatro sayales franciscanos que avanzan hacia la capilla. No es una procesión, simplemente acuden al primer rezo del oficio litúrgico. Al llegar, los otros cuatro novicios y los dos formadores ya están en sus asientos. Nadie saluda, se entra haciendo una reverencia y se busca el lugar que le corresponda. Alan frente al teclado. Es el único que sabe armonizar los salmos. A la cabeza de ambas filas de sillas, en los puestos más cercanos al altar, se colocan César y Federico, quienes iniciaran con la primera estrofa en cada salmo. Los demás nos acomodamos detrás de ellos. Los dos formadores al final, uno en cada lado. Rodrigo abre la *Liturgia de las horas* y pregunta discretamente a Marcelo: “¿Hoy tocan estos salmos?”⁴⁶ Éste, asiente con la cabeza. Todos alistan los libros. Fabián tose. El sueño todavía pesa en los ojos e Ismael bosteza disimuladamente. Se evitan movimientos rápidos que puedan llamar la atención. Nadie se ve a los ojos, todos miramos fijamente hacia algún punto.

⁴⁶ La *Liturgia de las horas*, antiguamente llamada Oficio divino, es la organización de algunos pasajes bíblicos y de los 150 salmos en siete rezos diarios: Vigilias, Laudes, Tercia, Sexta, Nona, Vísperas y Completas. Esta ordenación está pensada de tal manera que se puedan leer todos los salmos a lo largo de un ciclo anual litúrgico. El horario del noviciado franciscano no contempla las Vigilias, que tendrían que hacerse cerca de las 4:30 a.m. o 5:00 a.m. Tampoco se hacen Tercia (9:00 a.m.) y Nona (3:00 p.m.). Éstas últimas, junto con Sexta (entre 12:00 a.m. y 1:00 p.m.) toman su nombre a partir del recuento de las horas de sol: Tercia refiere a la tercera hora después de la salida del sol, Sexta y Nona a la sexta y novena hora respectivamente (Longeat, 2008:19). Actualmente, sólo los monasterios que pertenecen a órdenes de vida contemplativa realizan todas las horas establecidas (Ver Figura 3).

Son las 6:00 a.m. Fray Carlos, el maestro de novicios, se hinca. Todos le seguimos. Por tal movimiento, el crujir de las sillas de metal interrumpe brevemente el silencio. Después de unos segundos, fray Carlos comienza con el rezo de tres oraciones franciscanas: “Te adoramos...”. A una voz respondemos: “Santísimo señor Jesucristo aquí y en todas las iglesias de todo el mundo. Te bendecimos que por tu santa cruz redimiste al mundo”. Nuevamente unos segundos de silencio. Fray Carlos nuevamente toma la palabra: “Oh sagrado banquete...”. Respondemos: “En el cual se recibe a Cristo y se hace un recuerdo vivo de su pasión. Nuestra alma se llena de gracia al contemplar la gloria futura”. Fray Carlos termina esta introducción diciendo: “Nos diste el pan del cielo...”. Respondemos: “Que contiene en sí toda delicia”.

Momentos después y por ser el primer rezo del día; fray Carlos dice: “Señor abre mis labios...”. “Y mi boca proclamará tu alabanza –decimos para terminar la frase–”. Durante cuarenta minutos se leen textos bíblicos y se cantan salmos a dos voces que son entonados según las notas que da Alan con el teclado. Hacerse fraile requiere la incorporación de dispositivos corporales y mentales. La apropiación de la práctica ritual de esta tradición litúrgica es uno de ellos. Introduce a los iniciados en un tiempo ritual que procura el cuidado de sí (Lester, 2003:206-207). En el noviciado franciscano, la experiencia de iniciación transcurre en el marco temporal de la ritualización de la vida cotidiana que se genera a partir del rezo de la *Liturgia de las horas*. Liturgia y biografía se relacionan de tal manera que ésta es revisada constantemente al paso de los rezos, por medio de la primera: “el ritual sirve para expresar el estatus del individuo en el sistema estructural en el cual se encuentra en la actualidad” (Leach, 1954:11).

*Oh Dios, tú eres mi Dios, por ti madrugo;
mi garganta está sedienta de ti,
mi carne desfallece por ti
como tierra seca, reseca sin agua.
Quisiera contemplarte en tu santuario, ver tu poder y tu gloria.

Tu amor vale más que la vida, te alabarán mis labios;
te bendeciré mientras viva, te invocaré alzando mis manos.
Me saciaré como en espléndido banquete,
y mi boca te alabará con júbilo en los labios (Salmo 62,2-6)⁴⁷*

Así cantan los novicios en Laudes. El ritual litúrgico conventual es autorreferencial (Rappaport, 2001:95): contiene información que los iniciados se dicen a sí mismos. Es el marco retórico e interpretativo de la iniciación ritual. Es el conjunto de enunciados que los novicios tienen a la mano para construir su iniciación. “Del sermón de la resurrección de Cristo por san Gregorio de Nisa –dice Tito después de ponerse de pie, en un momento de silencio al terminar de cantar los salmos”. Continúa:

Ha comenzado el reino de la vida y se ha disuelto el imperio de la muerte. *Han aparecido otro nacimiento, otra vida, otro modo de vivir, la transformación de nuestra misma naturaleza.* ¿De qué nacimiento se habla? Del de aquellos que no han nacido de sangre, ni de amor carnal, ni de amor humano, sino de Dios.

¿Preguntas que cómo es esto posible? Lo explicaré en pocas palabras. Este nuevo ser lo engendra la fe; la regeneración del bautismo lo da a luz; la Iglesia, cual nodriza, lo amamanta con su doctrina e instituciones y con pan celestial lo alimenta... (Tomado del oficio de lectura del martes V del Tiempo Pascual; subrayado mío).

Habiendo terminado con el rezo de la mañana, los novicios y formadores abandonan uno a uno la capilla. “¿Qué te tocó esta semana? –le pregunta Federico a Rodrigo mientras caminan hacia sus habitaciones–”. “Limpiar los baños –contesta–”. Son las 7:00 a.m. Inicia el tiempo destinado para la limpieza diaria del noviciado. Cada uno de los iniciados se dirige al puesto

⁴⁷ Todas las referencias de los textos bíblicos han sido sacadas de la versión claretiana de *La Biblia del Peregrino* comentada por Luis Alfonso Schökel: *La Biblia de Nuestro Pueblo*.

indicado por el oficio semanal. Durante una hora los novicios se dedican a dar mantenimiento a parte de los edificios conventuales.

El noviciado tiene cinco conjuntos arquitectónicos a considerar para la organización de la experiencia ritual. El primero de ellos se encuentra al norte del conjunto conventual, a la derecha después de dar unos diez pasos ingresando por la puerta principal del convento. Es la hospedería. Se trata de tres habitaciones independientes del claustro que están a disposición de visitantes. Aquí, los franciscanos intentan recoger la tradición de acogida que desarrollaron los monasterios medievales para campesinos pobres y peregrinos ocasionales. Sin embargo, ni campesinos ni peregrinos tocan ahora las puertas del convento para pedir hospedaje por una noche y algo de comida. Estas habitaciones son usadas, principalmente, por los familiares de los novicios o por algún fraile de la provincia del sureste que visite el noviciado.

El segundo espacio es el claustro. Ahí se encuentran las habitaciones individuales de los novicios y los formadores. Tradicionalmente, los claustros de monasterios y conventos han tomado la forma de cuadrilátero gracias al ordenamiento de las habitaciones (antiguamente llamadas celdas). El claustro del noviciado de Tapilula no cumple esta característica. Tiene una abertura en la parte norte. En lugar de un cuadrado cerrado, el “claustro” hace una “U”. Es de notar también que debido al desnivel del accidentado terreno en el que está construido el noviciado de Tapilula, tampoco es posible ver el claustro en su totalidad desde algún punto en particular. A lo largo de sus pasillos cuenta con cerca de treinta escalones que permiten ir de un extremo a otro.

Las habitaciones de los novicios y los formadores conforman el lado oeste del claustro y en medio del pasillo se encuentra la campana con la que llaman a todas las actividades

(Figura 4). A lo largo del jardín interior se encuentra una calzada que comunica el comedor con las habitaciones. El claustro no contiene ningún adorno arquitectónico o pictórico en dinteles, columnas y arcadas. Nada hay en ellos que haga pensar en estilos monumentales de arquitectura religiosa (románico, gótico, barroco o neoclásico). Los pasillos techados tampoco son de bóvedas partitas. Su composición responde, más bien, a las características de una provincia de reciente creación que busca insertarse social y culturalmente en la realidad local.

El tercer lugar importante dentro del noviciado es el comedor y la cocina. Dos estancias que se encuentran conectadas entre sí y que conforman el pasillo este del claustro. El cuarto lugar es el jardín y la cancha que puede hacer unas veces testigo de partidos de fútbol, basquetbol o de volibol. El último conjunto es la capilla del convento. A excepción de ésta, lo demás está construido de cemento y ladrillos. Es en estos cuatro lugares donde pasan la mayor parte del día los novicios. Ahí rezan, descansan, estudian, reciben a invitados o familiares, toman los alimentos y se recrean en algún deporte. La práctica conventual está repartida en estos espacios, unos y otros se complementan y articulan a lo largo del día para conformar un todo.

Los ocho novicios no dan abasto para un conjunto arquitectónico que fue pensado para dar cobijo a treinta iniciados aproximadamente. Por lo tanto, sólo dedican el trabajo de aseos diarios a los espacios más concurridos por la dinámica del noviciado: cocina, comedor, pasillos del claustro, capilla y baños comunes. Otros lugares quedan pendientes para algún día que el maestro de novicios disponga. Mientras esto sucede, dos novicios también hacen de cocineros y se les puede ver atareados en la cocina preparando el desayuno. Éste tiene que estar listo para cuando se termine el tiempo de los aseos.

8:00 a.m. La campana suena nuevamente tres veces. Los novicios van saliendo de sus habitaciones con sus hábitos recién puestos después de habérselo quitado para realizar los aseos. Se dirigen al comedor. Antes de tomar asiento, alguno de los formadores realiza la bendición de los alimentos. Después, espontáneamente, uno a uno, se acerca a la mesa en la que se encuentra el desayuno y toma una porción. “Otra vez sopita, mmm, qué rico –dice César sarcásticamente y en voz baja, mientras mira de reajo a uno de los cocineros y toma un plato para dirigirse a la mesa de la fuente–”. Ismael, que escuchó el comentario ríe discretamente. Fabián, uno de los cocineros que se encuentra cerca, responde en tono imperativo: “Es lo que hay y tiene que acabar”.

En el noviciado no hay escases de alimentos, pero sí poca variedad en productos y formas de preparación. Algunos de los iniciados no se vieron en la necesidad de preparar alimentos, o al menos en cantidades para más de una persona, hasta su entrada a la orden. Por tal razón, es común repetir platillos a lo largo de las semanas. Por otro lado, la dimensión corporal aparece aquí de manera más expresa. La iniciación conventual supone una transmisión de técnicas que modelan el cuerpo. Salvador, fraile que funge como segundo al mando dentro del noviciado, presenta el somatotipo ectomórfico que se espera tradicionalmente como resultado de la ascesis cristiana (Faulhaber y Sáenz, 1997:257): cuerpo lineal con pocas cantidades de grasa cutánea y desgastado por el trabajo manual de tareas campesinas o artesanales. Siempre es el último en servirse los alimentos e intencionadamente toma poca cantidad. Come despacio y no consume carnes rojas. La práctica regulada que tiene de su cuerpo es una enseñanza a tomar en consideración siempre que te topas con él. La vida religiosa es un fenómeno bio-antropológico. Todo el sujeto está

implicado en la iniciación ritual: el cuerpo y la mente son modelados según comportamientos estandarizados, hábitos alimenticios y actividades físicas (Prado *et al*, 2007:1028).

Mientras se comienza con el desayuno, Rodrigo ha tomado un libro de la estantería del comedor. El silencio sólo se interrumpe tenuemente por el chillar de cubiertos y platos, y algunos comentarios en voz baja. “*Santos franciscanos para cada día* –comienza diciendo Rodrigo–. Viernes 15 de julio. San Buenaventura de Bagnoregio, fraile, obispo cardenal y doctor seráfico”. A la par del consumo de los alimentos, todas las mañanas los novicios escuchan narraciones hagiográficas que exaltan la vida y vocación franciscanas. La similitud entre estas narraciones y las construidas por los novicios para justificar su ingreso a la orden franciscana es digna de mencionarse. En ellas hay un proceso de reacomodo del yo a partir de una hermenéutica hagiográfica religiosa.⁴⁸

La estructura de las narraciones que diariamente escuchan los novicios contiene tres elementos básicos: *a)* el llamado a la vida franciscana; *b)* las indecisiones o dificultades para responder; y *c)* la respuesta favorable que acomoda y reinterpreta las vivencias anteriores a su conversión y entrada a alguna de las órdenes franciscanas.⁴⁹ Por estos aspectos, la toma de alimentos es un ejercicio de escrutinio del yo. La pedagogía conventual y el trabajo de la iniciación no descansan. Las “prácticas subjetivantes” permiten al novicio una hermenéutica de sí constante: “inducido a observarse a sí mismo, analizándose, descifrándose como un

⁴⁸ En el siguiente capítulo (en el apartado 4.3) se hace una presentación puntal de las narraciones vocacionales de los novicios en los que queda expresado la reorientación de la biografía individual. Llegado el momento se hará recordatorio de lo comentado en este capítulo.

⁴⁹ Lo que se ha denominado “familia franciscana” se compone de tres organizaciones religiosas. La primera de ellas es la que se refiere a los varones consagrados como frailes (objeto aquí en esta investigación); la segunda está compuesta de mujeres consagradas como religiosas fundada por santa Clara de Asís (llamadas coloquialmente clarisas); y la tercera alude a la primera asociación seglar de la historia de la Iglesia, fue fundada por san Francisco de Asís y está compuesta por laicos varones y mujeres, solteros o casados, que sin ser religiosos consagrados se comprometen a llevar un estilo de vida franciscano dentro de sus actividades cotidianas.

objeto de saber posible [...] en búsqueda de una transformación de sí mismo con el fin de alcanzar cierto saber de sí o cierto estado de fuerza o de sabiduría” (Pérez, 1991:15). Ese saber de sí que el novicio busca en la iniciación ritual reside en la confirmación o no de la vocación a la vida franciscana.

Terminada la lectura y el desayuno todos permanecemos en nuestros asientos. Nadie habla. Fray Carlos, toca una campanilla. Es la señal para levantarse y permanecer de pie mientras se hace una oración final de agradecimiento por los alimentos. Hasta las 10:00 a.m. los novicios preparan el comedor con lo necesario para la comida, limpian lo usado en el desayuno y asean sus dormitorios. Llegada las 10:00 a.m., se dirigen a uno de los salones del noviciado para tomar clases.

3.3.2 *Sexta*

Hace media hora que ha terminado la clase. Fabián y César aprovechan el tiempo que tienen antes de la siguiente actividad para lavar algo de su ropa personal. Se dirigen a los lavaderos comunes que se encuentran a un costado de la hospedería. Mientras lavan, uno de ellos saca un celular y pone algo de música “para amenizar”. “Oye, baja un poco la música que fray Carlos puede escuchar –le dice César a Fabián–”. Según la normativa del noviciado, no está permitido el uso de celulares para los novicios. “No te preocupes –responde Fabián, no dice nada. Ya ves cómo es, ni siquiera dice algo porque tenemos dinero y compramos cosas para nosotros”. César: “Es cierto, a veces quisiera que fray Carlitos fuera más enérgico, parece que le vale”.

Al cabo de un tiempo, Alan se dirige al centro del claustro y hace sonar la campana llamando a Sexta (01:00 p.m.). Los novicios se reúnen en el jardín interior del claustro. En lugar de cantar salmos y leer fragmentos de libros bíblicos, rezan siete padrenuestros. Con el

rezo de esta hora litúrgica, finaliza el tiempo de trabajo y estudio. A lo largo de la historia de la vida consagrada, la Regla franciscana, documento normativo para la vida de los frailes, ha sido considerada una de las menos rígidas en cuanto a ayunos, trabajos físicos y rezos diarios obligatorios. Al ir exponiendo las particularidades de la vida franciscana, la Regla tiene expresiones como “los que quieran” o “los que no puedan” para expresar que pueden exentarse tal o cual actividad. Esta flexibilidad en la norma franciscana está presente en las disposiciones para el rezo de la *Liturgia de las horas*. En el siglo XII, tiempo en que fue escrita la Regla, eran algo regular que ingresaran personas a la orden sin ningún tipo de formación escolar; a éstos, san Francisco les mandaba rezar siete padrenuestros para las horas de Tercia, Sexta y Nona. El noviciado recoge esta tradición. De ahí que no se vaya a la capilla sino que se prefiera el jardín del claustro para rezar.

La siguiente actividad es la comida; este es un momento de distensión dentro de la jornada. No hay lectura en el comedor como en el desayuno y la sobremesa puede extenderse hasta casi las 3:00 p.m. De manera regular los novicios recuerdan anécdotas vividas en el postulante de Izamal, Yucatán. Hablan de personas por todos conocidas con las que entablaron amistad. Una y otra vez repasan particularidades de color y forma de hábitos religiosos que vieron en religiosas y religiosos de Yucatán. Se desarrollan debates acerca de cada congregación y de su eficacia en el quehacer de la Iglesia. Es un esfuerzo por dotar de identidad y sentido a su propia opción personal de ingresar con los frailes: los puntos centrales de la minuciosa comparación entre hábitos religiosos, expresan la certeza institucional que brinda a los novicios portar un hábito que los distingue de los demás religiosos, reconocer el lugar que tienen en la institución y diferenciarse de los otras congregaciones religiosas.

Cerca de las 3:30 p.m., los iniciados practican algún deporte. Este momento no puede comprenderse sólo como esparcimiento y ocio. Dentro del tratamiento corporal de la iniciación conventual adquiere otra significación.

Me gusta el momento de deporte –dice Alan–, ayuda a gastar energías. Es necesario estar en actividad constante para evitar pensamientos lujuriosos y la masturbación. A medio día no te vayas a acostar o a descansar una hora porque de ahí vienen los pensamientos esos [...] por eso nos proponen comer menos de lo que acostumbrábamos, o sea, comer lo suficiente para mantenernos activos, tampoco te vayas a enfermar, pero no caer en la gula porque cuando tu cuerpo tiene demasiadas energías y ya no sabes dónde gastarlas, a lo último que recurres es a la masturbación. Por eso no duermo de día, por lo mismo, prefiero mantenerme ocupado en otras cosas.

La disciplina de la iniciación conventual mantiene tensión constante sobre el cuerpo: el escrutinio de sí también es escrutinio del cuerpo. Treinta minutos son los considerados en el cuadro de vida dentro del noviciado para el deporte. Otros novicios comparan el esfuerzo y desgaste físico del deporte con el trabajo manual que algunas veces realizan en cuestiones generales de arreglo de casa. Por ejemplo, Tito comenta: “No me gusta estar ocioso, siempre quiero estar haciendo algo. A veces, en las mañana agarro un balón y me pongo a jugar solo, ya casi no lo hago, pero entonces busco estar activo, me pongo a revisar qué hace falta de hacer en la casa”. La emergencia del sujeto consagrado implica esforzarse corporalmente, someter al cuerpo a técnicas iniciáticas que revelen y definan el estatus y lugar del individuo.

A las 4:00 p.m. suspenden la actividad física para tomar el baño del día. Los baños son comunes y no utilizan calefacción: “Bañarse con agua fría ayuda a controlar el cuerpo – dice Federico–”. En la lógica de la transformación conventual, los diversos tiempos y espacios están vinculados. De la capilla al comedor, de éste a la cancha, de la cancha al baño y al dormitorio. Del día a la noche y viceversa. Los horarios cuidadosamente divididos son una técnica de subjetivación en sí mismos para ordenar la mente y el cuerpo (Foucault, 2010).

Una vez terminado el aseo, los novicios se congregan bajo un árbol centenario que se encuentra a un costado de la cocina, en la parte norte del claustro. Son las 4:30 p.m. y la campana del claustro suena nuevamente: es tiempo de rezar la “corona franciscana”. Se llama así al “rosario” franciscano que en lugar de tener cinco misterios, se compone de siete. Por tal motivo, los novicios repiten 70 veces el avemaría. En cada diez repeticiones dicen un padrenuestro. Después de esto y hasta las 7:00 p.m. los novicios se dedican a repasar sus notas de las materias cursadas en el noviciado o a avanzar en algún trabajo de la casa que tengan pendiente.

3.3.3 *Vísperas*

Suena nuevamente tres veces la campana del claustro. El reloj marca las 7:00 p.m. Los novicios se reúnen en la capilla para la celebración de la Eucaristía. Es uno de los momentos clave dentro de la jornada conventual, no sólo por la importancia que le adjudica la doctrina y práctica católica, sino porque se convierte en una situación puntual en la que los novicios se ven nuevamente confrontados por la lógica de la iniciación: examinar su biografía en busca de la confirmación de la vocación. Los extractos bíblicos que se leen durante el ritual de la misa son interpretados desde el contexto de la transformación iniciática. La retórica del ritual nuevamente aparece para ser usada por los novicios en la justificación de su entrada al noviciado y su permanencia en la orden franciscana.

Después del contenido de los salmos de la *Liturgia de las horas*, las lecturas bíblicas de la misa son elementos que generan procesos de subjetivación iniciáticos; es decir, de emergencia del sujeto consagrado:

Ustedes son mis amigos, si hacen lo que yo les mando. Ya no los llamo sirvientes, porque el sirviente no sabe lo que hace su señor. *A ustedes los he llamado amigos* porque les he dado a conocer todo lo que escuché de mi Padre. *No me eligieron ustedes a mí; fui yo los elegí a*

ustedes y los destiné para que vayan y den fruto, un fruto que permanezca; así, lo que pidan al Padre en mi nombre, é se los concederá (Juan 15, 14-16, subrayado mío).

Durante la misa se rezan las Vísperas, la penúltima hora canónica de la oración de los religiosos. Nuevamente aquí, los esquemas de subjetivación se hacen presentes. La lectura bíblica va disponiendo al novicio para el continuo escrutinio de sí, como comenta Tito:

En la noche siempre avanzo en la lectura [bíblica] para el día siguiente, veo a veces tan extensa la lectura, este, me topo con, no sé, un verso tan pequeño que me ayuda a crecer o que choca en mi persona, toy haciendo esto, toy haciendo esto, y a veces no las cumplo, ¿no?

Terminada esta celebración religiosa la comunidad se dirige al comedor en donde ya están listos los alimentos para la cena. Quince minutos antes de que termine la misa, los dos novicios con el oficio de cocineros se retiran de la capilla para preparar lo que se ha de consumir. El tedio de repetir guisados surge nuevamente entre los iniciados. Durante la cena tienen autorizadas las conversaciones. El signo de la libertad de palabra queda plasmado por una invitación hecha fray Salvador: “Podemos hablar santamente”. La palabra está contemplada en la estructura disciplinaria conventual. Hay un acuerdo tácito del tipo de conversaciones permitidas en el comedor. Como sea hecho mención, las conversaciones en la mesa toman importancia para construir identidad y certeza institucional.

3.3.4 Completas

10:00 p.m. Suena por penúltima vez la campana del claustro. La capilla del noviciado espera la llegada de los novicios para el rezo de Completas. Es el último momento del día en que los novicios estarán en la capilla, el día termina y la liturgia conventual los dispone: “Ilumina Señor nuestra noche y concédenos un descanso tranquilo, que mañana nos levantemos en tu nombre y podamos contemplar con salud y gozo el clarear del nuevo día –dicen en la oración final de Completas–”.

“Cuando estaba afuera no tenía conciencia de cómo pasaban los días, no me detenía tanto en pesar las cosas que se pueden hacer... Ahora creo que cada momento del día tiene su importancia”. Así resume Tito la significación ritual del paso de las horas. El entramado disciplinario configura la disposición del novicio para el paso del día. En el convento se levantan con la invitación para orar y a lo largo de las horas el mismo ritmo ritual genera subjetivaciones específicas. Terminada la oración de Completas y antes de abandonar la capilla, se leen las lecturas bíblicas que corresponden a la misa del siguiente día. Además de esto se hacen las observaciones litúrgicas para decorar la capilla: color usado en las ropas del sacerdote, semana o día del salterio de la *Liturgia de las horas*, aniversarios de ordenaciones sacerdotales o episcopales para su mención en las oraciones.

Cuando todo esto ha finalizado, abandonan la capilla en fila. A la salida, un novicio los espera para poner un poco de agua bendita en la cabeza de cada uno mientras dice: “Agua bendita hermano”. Los demás responden: “Sea para mí salud y vida”. A las 10:45 p.m. Alan pasa rociando agua bendita sobre las puertas de cada dormitorio habitado. Seguido de esto se dirige a la campana del claustro y nuevamente con voz melodiosa de plegaria dice:

Bendito y alabado sea el santísimo sacramento del altar, la sagrada cruz, vida y pasión de nuestro maestro y redentor Jesús, los dolores de su purísima madre María santísima, concebida sin mancha del pecado original y nuestro padre san Francisco. Agua bendita, sea para nosotros salud y vida. Un responso mis hermanos por las benditas ánimas del purgatorio y un padrenuestro y un avemaría por los que están en pecado mortal para que Dios nuestro señor lo saque de él.

Se escucha por última vez la campana. Tres toques de ésta señalan el inicio del tiempo de silencio y descanso hasta la actividad del siguiente día: Laudes. La jornada del novicio demuestra que “Ninguna experiencia de sí puede dejar en suspenso el cuerpo y las relaciones de proximidad en las que el cuerpo nos involucra; la experiencia de sí es simultáneamente

co-experiencia del lugar y co-experiencia del tiempo” (Lacoste, 2010:17). El análisis iniciático de la ipseidad exige una vinculación ritualizada del cuerpo con el lugar y el espacio.

Los dispositivos formativos expuestos en este capítulo tienen detrás las características de las pruebas iniciáticas analizadas por Eliade (2008:30-34): prohibiciones y reglamentaciones que buscan examinar la voluntad de los iniciados. Los novicios van construyendo la experiencia de transformación ritual desde la rutina cotidiana que supone el convento. La repetición de estas prácticas implica una compleja organización religiosa de elementos simbólicos y materiales. Como señala Ludueña (2001:108-108), la sensorialidad y la percepción religiosa del mundo están íntimamente vinculados a una epistemología de lo numinoso que configura cada sistema de creencias; esto es, una particular construcción del conocimiento sobre el mundo sacralizado. El silencio durante las lecturas en el comedor, la disposición corporal en los ritos y el escrutinio interior a lo largo de la jornada visto arriba, representan la constitución del sujeto dentro del tejido cultural de la orden franciscana. Este es el principal rasgo de distinción con la experiencia secular de la realidad que se observa fuera de los ámbitos creyentes en general y del convento franciscano en particular.

Capítulo 4

El arte de hacerse fraile.

La experiencia vocacional y la transformación conventual del yo

Este capítulo tiene el interés de adentrarse en la intimidad de la subjetividad de los iniciados. Hasta ahora he hecho mención de las condiciones sociales generales que configuran al noviciado franciscano de Tapilula. El objetivo de esta última parte del trabajo es dar cuenta de las implicaciones de la dinámica conventual para la construcción individual de la experiencia ritual de transformación. En este sentido, este capítulo se ha construido desde dos aspectos a considerar par el análisis de la subjetividad de los novicios. Primeramente, se presenta la interrelación de la opción vocacional con algunas características sociales encontradas en el perfil de los novicios. Hacerse fraile para los jóvenes del sureste de México se fija de algún modo en su horizonte biográfico de posibilidades. La revisión breve que presento de la procedencia familiar, la presencia de la institución católica en la socialización primaria y las relaciones con las figuras de autoridad religiosa, tiene la intención de mostrar que la elección hacia la vida conventual está llena de sentido.

La segunda línea argumentativa de este capítulo se centra en la experiencia de transformación ritual contenida en las narrativas vocacionales de los novicios. Las referencias a la subjetividad y a los simbolismos del ritual acompañan la exposición con el objetivo de complementar la visión un tanto más estructural del noviciado que se ha hecho en los capítulos anteriores. Como se planteó desde el capítulo teórico, las iniciaciones rituales conllevan modificaciones en el estatus ontológico del sujeto. Si bien las fenomenologías de la experiencia religiosa señalan que es incierta la posibilidad de comunicar cómo acontece la

relación con lo numinoso, aquí se parte de la posibilidad antropológica de aprehender parte de este acontecimiento que brinda el andamiaje teórico de Victor Turner.

La reflexión de lo que Turner llama “estructura de la experiencia” sirve como armazón analítico general de las reflexiones siguientes. La correspondencia con la teoría procesual del ritual utilizada a lo largo del trabajo se subraya para comprender la exposición: lo que se presenta en este capítulo atañe al momento liminal del ritual de transformación. Ahora bien, en la utilización de la teoría se privilegia el recurrir a la exposición de los datos de campo; más que un seguimiento detallado del esquemas teórico de Turner. Lo importante es destacar el esquema narrativo que se observa en las historias vocacionales. En este sentido, se explican dos referentes simbólicos contenidos en la doctrina del ritual, necesarios para interpretar la relaboración subjetiva de los esquemas de sentido: la muerte, los renacimientos rituales y la transformación como conversión. Ambos aspectos sirven de acervo semántico para la expresión de la iniciación ritual.

Del mismo modo en que se ha hecho el esfuerzo por poner en contexto histórico y social la organización institucional del convento de Tapilula, en el último apartado de este capítulo se hace énfasis en las implicaciones de las condiciones actuales de la creencia para la subjetividad de los novicios. Las modificaciones que hacen los iniciados de los esquemas de significado tienen la característica, propiamente moderna, de estar permanentemente abiertas al cambio y a la redirección de sentido. Contrario a otros momentos históricos de la vida consagrada, actualmente, el paso por el noviciado y la profesión de los votos religiosos no aseguran fidelidad y permanencia en la orden. La peculiaridad entonces de la iniciación conventual contemporánea reside en la tensión entre la pertenencia institucional y la personalización de la creencia.

A lo largo de la exposición se ha procurado presentar los casos valorados como los más representativos para cada punto de análisis. Las similitudes encontradas permiten tal estrategia narrativa que facilita la lectura y ahorra repeticiones. De ahí que en algunos momentos se haga mención sólo de alguno de los novicios, pero con ello se evidencia las peculiaridades del proceso conventual de iniciación.

4.1 El mundo en el convento. La relación entre vocación y sociedad

Como se ha venido demostrando en los capítulos anteriores, los conventos y monasterios no han estado al margen de las condiciones socioculturales de los tiempos y lugares en los que se han establecido. Las actividades cotidianas de los religiosos han sido siempre transformadas por el clima político y económico venido de fuera de los claustros; las más recientes actividades de sobrevivencia económica de los monasterios de vida contemplativa son un ejemplo de este aspecto. La supresión de terrenos, donaciones y diezmos en la política religiosa de los Estados laicos que mantenían antiguamente a estos religiosos, ha dado paso a reajustes importantes en la producción de mercancías monacales para insertarse en la economía secular.

Jonveaux (2014:75-76) ha analizado la redefinición del lugar de los productos monásticos en la economía tardomoderna. Esta autora señala que gracias a la estima del mercado global por la calidad artesanal en la producción monástica –una de las cervezas mejor consideradas en el mundo es producida en la abadía trapense de San Sixtus de Westvleteren, Bélgica-, los monjes contemplativos han obtenido un nuevo lugar en la sociedad sin ver afectada drásticamente su vida cotidiana, después de haber sido relegados del protagonismo cultural y social por los procesos de secularización. Esta relación entre economía y vida monástica da pauta para indagar acerca de las múltiples relaciones y

reacomodos entre sociedad y vida consagrada que se han venido configurando en los últimos años.

Por lo tanto, antes de avanzar en el interior de las experiencias de la iniciación conventual desde el punto de vista de los novicios, conviene presentar someramente la vinculación de la opción vocacional franciscana con algunos rasgos socioculturales del perfil que presentan los iniciados, y así comprender el atractivo que tiene este estilo de vida religiosa en el contexto del sureste de México. Los datos expuestos refieren a aspectos cualitativos de la socialización primaria con respecto a la religión, edad, escolaridad y lugar de origen de los sujetos, también se mencionan datos sobre la economía y adscripción religiosa familiares.⁵⁰ La generación de novicios que se acompañó a lo largo del trabajo de campo consta de ocho integrantes; número generoso si se piensa en la actual sequedad de vocaciones que permea a todas las órdenes y congregaciones religiosas católicas. El total de candidatos que conformaba esta generación desde el inicio de la formación era de quince sujetos. No obstante, siete de ellos abandonaron la orden en el postulante de Izamal, Yucatán. Todos los que iniciaron el noviciado son nacidos en el sureste de México y representan a cuatro de los cinco estados de la república que componen la provincia San Felipe de Jesús.

La presencia de la institución católica en la biografía de los novicios resulta importante de mencionar. La instrucción religiosa fue recibida desde la infancia y es común que dentro de sus familias hayan integrantes que pertenezcan a movimientos de seculares o tengan una práctica institucional constante. De todas las familias de los novicios, sólo una

⁵⁰ Para una revisión transversal de éstas y otras características sociológicas, consultar el cuadro comparativo en el apartado de Anexos.

presenta un integrante no católico. El padre de Fabián, originario de Macuspana, Tabasco, y que inició el noviciado a los 19 años, pertenecía a otra denominación cristiana pero esto no impidió que ingresara a la orden franciscana. En el caso de César, que comenzó el noviciado a los 19 años, originario de Cancún, Quintana Roo; su madre es coordinadora en el Movimiento de Renovación Carismática Católica en el Espíritu Santo (RCCES), considerado parte del sector pentecostal del catolicismo contemporáneo.

En el caso de Federico, quien inició el noviciado a los 21 años, originario de Villahermosa, Tabasco, también su madre que tiene vínculos institucionales con la Iglesia a través de la Legión de María. Movimiento seglar fundado a inicios de la década de 1920 en Dublín y que al igual que la RCCES está altamente institucionalizado con estatutos y jerarquías bien definidas en su interior. En otros casos, como el de Alan, originario de Nuevo Bécar, poblado cercano a Chetumal, Quintana Roo, quien inició el noviciado a los 19 años, demuestran la consideración hacia la autoridad religiosa del culto católico, pues este novicio señala haber asimilado respeto hacia los sacerdotes y religiosos gracias al ejemplo de su abuela.

En el resto de los casos, según lo que señalaron los novicios, se observa una práctica asidua al culto institucional, lo que evidencia la importancia de la Iglesia en la formación de la socialización primaria de los iniciados, su vinculación y participación temprana con la institución religiosa, a través de grupos juveniles y catequesis parroquiales. El perfil familiar en todos los casos responde a una estructura tradicional nuclear integrado por padres e hijos, a excepción de dos casos: el de Ismael, el mayor de todos los iniciados, que inició el noviciado con 31 años de edad, originario de un poblado cercano a Comalcalco, Tabasco, y quien vivió durante veinte años fuera del hogar familiar por trabajar como taquillero en una

de las terminales de transporte local; y el de Marcelo, originario de Ciudad del Carmen, Campeche, quien inició el noviciado a los 25 años y que vivió únicamente con su madre hasta su ingreso con los franciscanos debido al divorcio de sus padres.

Las condiciones socioeconómicas registran similitudes importantes. Tan sólo dos de los novicios proceden de ciudades con valiosas actividades económicas ocasionadas por el turismo (César y Marcelo). El resto son originarios de poblados rurales o de que cabeceras municipales de pequeñas dimensiones, como se deja ver en los casos que faltan por mencionar: Tito, originario de Jitotol, Chiapas, y quien inició el noviciado a los 24 años; y Rodrigo de 25 años, aunque vivió varios años en Tuxtla Gutiérrez, es originario de un poblado cercano a Arriaga, Chiapas.

La economía familiar ha está sustentada en el trabajo campesino, en pequeños comercios familiares o en la migración nacional e internacional laboral. Únicamente las familias de César y Marcelo cuentan con trabajos bajo contrato indefinido y con seguridad social por parte de instituciones públicas de educación: el padre de César es profesor de bachillerato y los padres de Marcelo están contratados como intendentes por el Instituto Mexicano del Seguro Social y por la Universidad Nacional Autónoma de México. El recorrido biográfico tenido hasta antes de ingresar a la orden franciscana de seis de los ocho novicios, ha tenido el respaldo económico de las familias para realizar estudios de bachilleratos. Tan sólo un caso, el de Ismael no cuenta con la preparatoria terminada por cuestiones de insuficiencia económica, lo que lo obligó a trabajar desde muy temprana edad. El otro caso, el de Marcelo, fue por una depresión que le duró cerca de un año que no continuó con los estudios.

De lo anterior hay que notar la correspondencia que los iniciados encuentran entre status y certidumbre personal al ingresar a la orden franciscana. Resulta significativo referir en este punto las experiencias de Federico y Rodrigo, quienes antes de tocar las puertas de la orden franciscana tuvieron contacto con otras congregaciones religiosas. Federico comenta que buscando opciones para su ingreso a la vida religiosa o sacerdotal:

[...] marqué a la parroquia [diocesana] de la Natividad, incluso viví un retiro con [la congregación de] los Discípulos, pero como que todavía... sentí como que ellos estaban así como que muy, este, como que muy empezando, ¿no? Como su fundación es nueva, como muy inestable, yo decía, yo necesito algo más fuerte, o no más fuerte, algo que esté más seguro [...] porque a mí cuando me presentaron su carisma, me decían, ¿no?, que es la autoformación, te decían te forma el Espíritu Santo [...] yo me decía necesito algo que sea más reglamentario, yo quería experimentar algo más serio, más formal, por así decirlo con una palabra porque también es una fundación seria y todo.

Con lo que respecta a Rodrigo, éste profesó votos religiosos en la congregación de Misioneros de Cristo Vivo, fundada en 2010 por un sacerdote de la Arquidiócesis de Tuxtla. Antes de salir de dicha congregación avanzó algunos cursos de la licenciatura en filosofía en el Seminario de la Arquidiócesis pero no pudo concluir el total de créditos del plan de estudios. Rodrigo perteneció a la primera generación de seis religiosos de esta congregación y, debido a su reciente fundación, la familia de éste se encargaba de sustentar los gastos respecto del vestido y la educación.

La congregación asumía la responsabilidad de los alimentos y el alojamiento de los religiosos. También conoció la opción del Seminario Diocesano y pasó por el proceso de discernimiento vocacional que requiere su entrada, pero finalmente, gracias “a la invitación del Padre Eli [fundador de los Misioneros de Cristo Vivo] que en ese momento era mi párroco, en la parroquia de San Francisco de Asís en Tuxtla y porque unos amigos iban a entrar a esa congregación” optó por ingresar a ésta.

Ahora bien, debido a las condiciones institucionales de reciente creación de los Misioneros de Cristo Vivo, considera que la formación carecía de esquemas pedagógicos pertinentes porque:

[...] no era [impartida] por el Padre sino una autoformación, nosotros mismos nos estábamos formando para ser religiosos, únicamente se nos dijo que teníamos que levantarnos a tal hora, rezar a tal hora, comer a tal hora y pues... no estaba [el Padre] de lleno con nosotros. Aún en el noviciado no estaba el Padre, sólo éramos los mismos seis hermanos que vivíamos encerrados en una casa y únicamente llegaba una religiosa franciscana de Nuestra Señora del Refugio a darnos clases de vida religiosa.

Esto ocasionó que Rodrigo dudara en hacer los votos religiosos dentro de esta congregación porque consideraba que “no me sentía preparado para una responsabilidad que no me preparé, y mucho menos que no tenía los fundamentos básicos para ser religioso”. Después de profesar los votos, Rodrigo no se percibía como religioso sino “sentía que [sólo] vivíamos en una casa y bajábamos a Tuxtla a estudiar, vivíamos en Copoya [...] a veces lo sentía como una pérdida de tiempo, en sí, no sentía la vida religiosa”. Frente a esta circunstancia, la religiosa que llegaba a darles charlas recomendaba al fundador buscar algún religioso de cualquier instituto para consolidar la formación, toda vez que el Padre Eli, al ser sacerdote diocesano, no contaba con la experiencia necesaria para iniciar a otros en las particularidades de la vida consagrada.

El resultado de aquella primera generación fue el abandono del instituto de todos los integrantes. Rodrigo junto con otro de esa generación ingresaron después a la orden de frailes menores, aunque en años diferentes. Con los franciscanos, Rodrigo aprecia que:

Aquí sí hay maestros, hay formadores, hermanos [frailes profesos] que te vienen a dar clases en la semana, que pues es una orden que no es pequeña, es grande, a pesar de todo, nada más divide en provincias pero sigue siendo orden aquí o allá, sigues siendo fraile de la misma orden... y pues aquí encontré lo que allá no había, la formación, yo pedía mucho eso, la formación, y aquí he visto eso, aunque no tan completa por ser una provincia nueva relativamente, pero sí con ese tinte de que te lleva para ser fraile, tienes la formación, tienes una Regla, tienes unos estatutos que te rigen, tienes los maestros que están atrás de ti.

La asimilación de la estructura institucional que brinda la orden franciscana para los iniciados se ajusta a la matriz cultural y social de la procedencia de los sujetos. Convertirse en fraile representa no sólo obtener un lugar fácilmente identificable para el resto de la sociedad, sino también dentro de la Iglesia consiguen legitimidad por pertenecer a una orden de amplia tradición, como lo prueban los casos de Federico y Rodrigo. Si bien la provincia San Felipe de Jesús tuvo importantes reacomodos institucionales e ideológicos que marcaron en sus inicios el perfil liberacionista de esta entidad en el sureste de México, apostando por frailes descentrados de las estructuras clásicas de la vida consagrada, gracias a las innovaciones eclesiales de la segunda mitad del siglo pasado, la necesidad de estabilidad por parte de los novicios sugiere la resistencia de las nuevas generaciones hacia una vida religiosa crítica de las estructuras organizacionales.

En una de las conversaciones mantenidas con algunos de los novicios fuera de los tiempos comunitarios establecidos por la rutina conventual, los iniciados, al estar observando las diferentes interpretaciones del franciscanismo, contrastaron las condiciones de su provincia con una rama del franciscanismo de reciente aparición en Italia, los llamados Pequeños Frailes Pobres y Hermanas Pobres de Jesús y María. Una fundación aprobada en 2014 por Roma y de Derecho Episcopal, que se caracterizan por una radical vida de pobreza e itinerancia mediante viajes totalmente improvisados, pidiendo ser llevados en las carreteras, visten hábitos religiosos en todo momento y realizan la tonsura a los varones. Los frailes de esta congregación pueden acceder al sacerdocio pero debido a los constantes viajes no reproducen el modelo tradicional de sacerdotes anclados a parroquias, sino que muestran un itinerario de tipo aventurero con ropaje religioso.

Esta última forma de vida franciscana ha convocado a personas que han experimentado conversiones súbitas al catolicismo después de la ausencia de creencia religiosa en sus trayectorias familiares y personales. Aunque la mayor presencia la tienen en Europa, donde este franciscanismo ha tenido aceptación en un clima de secularización e hibridez religiosa, es notable la existencia de algunos grupos laicos en Yucatán y Chiapas que acogen a los frailes y religiosas de este instituto cuando hacen visitas a México. Los novicios de la provincia San Felipe de Jesús consideran que este estilo de franciscanismo representa incertidumbre institucional y, como apunta Alan: “viendo cómo están las cosas de revueltas no conviene entrar en algo tan informal”.

Estas expresiones del carisma franciscano reflejan las condiciones de lo religioso en las condiciones actuales de la modernidad. Según Hervieu-Léger (2005:140), los científicos sociales tienen como moneda corriente la idea de que la modernidad o bien ha erradicado la religión del terreno social o, si persiste, ha desinstitucionalizado la creencia abriendo paso a posturas eclécticas que combinan prácticas de diversas tradiciones religiosas; sin embargo, considera la autora, las renovaciones de las instituciones religiosas no conviene ser tomadas como procesos “desmodernizadores” o “regresiones culturales”, sino expresiones de la mutua dependencia entre religión y cultura.

En este sentido, no es de extrañar la proliferación de estilos de vida franciscana que se correspondan con ciertos ámbitos culturales y sociales, sino más bien, como apunta De la Torre (2006:29) en el análisis que hiciera de las diversas identidades dentro de la Iglesia católica, las diferentes caras de la institución eclesial, responden a la entrada de “el mundo” en la vida religiosa como “influencias externas [no controladas] que se convierten en parte de sí misma”. En consecuencia, es posible señalar que la forma en la que está estructurada la

provincia San Felipe de Jesús y el tipo institucional de franciscanismo que promueven tienen pertinencia en el contexto del sureste de México, por lo que puede ser considerado una opción de vida por parte de los jóvenes del sur del país.

4.2 La doctrina de la iniciación. Recursos retórico-simbólicos

Una vez hecho el vínculo entre sociedad y opción vocacional en el que he resaltado la continuidad de los esquemas sociales de procedencia de los iniciados y los encontrados en la orden franciscana (en cuanto respecta a la pertenencia a la institución eclesial, el lugar de la Iglesia en la sociedad y las figuras de autoridad religiosa); es momento de reflexionar en torno a los dispositivos simbólicos que están presentes en la ceremonia religiosa de iniciación. El interés de centrarse en la transformación subjetiva de la iniciación conventual no puede obviar la necesidad de referir los recursos retóricos que hacen posible su enunciación. La “experiencia religiosa” por más íntima y personal que sea, como ha apuntado críticamente Taylor (2003:37-38) a la noción marcadamente sentimentalista y asocial de James, requiere de “algunas formulaciones proposicionales [debido a que] Una experiencia no puede tener ningún contenido si no se puede decir *nada* sobre ella”.

La antropología ha abonado a la comprensión de esta realidad en el desarrollo de la vida cotidiana de los grupos sociales: “Desde el nacimiento hasta la muerte, expresamos y nos expresamos con el concurso de los convencionalismos simbólicos” (Duch, 2002:223). Máxime si aludimos al mundo religioso y ritual católico en el que el lenguaje simbólico toma formas estandarizadas en la liturgia, el rezo y la oración (Salazar, 2008:401). Por consiguiente, se analiza ahora los referentes simbólicos que sirven de entramado discursivo para la formulación de la experiencia de iniciación de los novicios franciscanos.

4.2.1 La toma de hábito y la salida de “el siglo”

El noviciado comienza canónicamente con un rito en el cual los sujetos iniciados se colocan por primera vez un hábito parecido al que usan los franciscanos profesos.⁵¹ Cada generación de novicios realiza este rito, llamado “toma de hábito”, en el mes de julio y señala el inicio de la transformación del sujeto mediante la progresiva adquisición del conjunto de patrones de comportamiento que componen el estilo de vida franciscano. Desde la semántica de la vida religiosa se ha nombrado a este momento como salir de “el siglo”. El postulado antropológico básico de toda religión que distingue entre sagrado y profano, es expresado en la separación que hace la reflexión de la vida consagrada entre el conjunto de valores que imperan en la sociedad, a lo que llama “el siglo”, y los que se proponen vivir dentro de las comunidades religiosas.

Eliade (1979:130) ha mencionado que “para el hombre religioso la naturaleza nunca es exclusivamente ‘natural’”. La totalidad del cosmos encuentra en todas las tradiciones religiosas una particular conceptualización que le confiere un orden de separaciones y jerarquías. No está en el ánimo de este texto ocuparse de las querellas teológicas que han suscitado las diversas conceptualizaciones cristianas acerca de “el siglo” o “el mundo”. Baste para nuestro fin señalar que una de las referencias más comunes que tiene la vida consagrada hacia la noción de “mundo” o “el siglo” está caracterizada por “la caída y el pecado, y, con

⁵¹ Durante el año de postulante, etapa formativa anterior al noviciado, los candidatos a frailes franciscanos utilizan una túnica marrón y una cuerda blanca como símbolo de ingreso a la orden. Al entrar al noviciado, según la primitiva regla franciscana (De Asís, 1961:4), se agrega al hábito la capucha y el caparón (pedazo pequeño de tela costurada por detrás de la capucha que es cortada al finalizar el noviciado y profesar los votos religiosos). La distinción en la formación y el vestido en las primeras dos etapas de formación es de reciente aparición en la organización de la vida religiosa. La crisis de vocaciones de las últimas décadas ha ocasionado que se afinen los “filtros” institucionales antes de aceptar la profesión religiosa. La implementación del año de postulante responde a esta preocupación.

ello, sometido a la vaciedad y a la caducidad” (Kasper, 2011:1125). De aquí que Pablo de Tarso contraponga a la “lógica y sabiduría del mundo”, la “locura de la cruz” (1 Co 1, 18-31).

Estos significados, como los de toda interpretación religiosa de la realidad, según sugiere Geertz (2003:118), sólo pueden “almacenarse en signos [y ser] sentidos por aquellos para quienes tienen resonancias como una síntesis de lo que se conoce sobre el modo de ser del mundo”. La oposición entre “el siglo” del cual salen los religiosos y la “entrada en religión”, como hasta hace muy poco se conocía el ingreso a una congregación religiosa en el canon católico (Royo, 1968:7), desarrolló ciertos signos que recordaban al novicio el compromiso moral de rechazar los valores imperantes de la sociedad.

Hasta antes de las reformas a la vida religiosa surgidas del Vaticano II, todos los que ingresaban al noviciado franciscano y profesaban los votos religiosos cambiaban parte de su nombre para expresar la decisión de modificar el estilo de vida. Algunos frailes del sureste provenientes de la provincia del Santo Evangelio todavía presentan esta característica, como el actual provincial de San Felipe de Jesús, fray Fidel de Jesús, quien en su acta de nacimiento responde a Wenceslao. Durante siglos también se practicó la tonsura: un corte de cabello en la coronilla que dejaba al descubierto un espacio de la cabeza.

Estos signos externos de ingreso al noviciado han desaparecido o se han relativizado dependiendo de las congregaciones religiosas. Sin embargo, la estructuración de la experiencia de separación y transformación que acompaña este momento de la iniciación permanece en la base de significación de entrada al noviciado. Con respecto a la “toma de hábito”, ésta descansa en los símbolos muerte y renacimiento. Durante la semana previa a la

celebración de este rito, los novicios se dedican a meditar textos bíblicos y escritos pertenecientes a la tradición franciscana en el que se expresa claramente este aspecto.

Francisco de Asís señala en la Regla que el comienzo de la vida franciscana se acompaña con la entrega de los “paños de la probación, conviene a saber: dos túnicas sin capilla, cuerda y paños menores y caparón hasta la cintura, salvo si a los mismos Ministros [provinciales] pareciere otra cosa según Dios” (De Asís, 1956:26). El cambio de vestido es el signo que representa la separación real y simbólica que busca el noviciado. La iniciación en la vida religiosa, exige al neófito a constreñirse al espacio del convento durante un año. Las salidas sólo están autorizadas los fines de semana para hacer labores pastorales en los poblados cercanos. Esta distancia del resto de la sociedad que el noviciado se esfuerza por mantener también se observa en el relajamiento de las relaciones familiares. Las visitas de familiares al noviciado son poco comunes y las llamadas de teléfono, si bien no están prohibidas ni es necesaria la autorización del superior, sí tienen una vigilancia velada. Los novicios dan informe de las veces en que se comunican con sus familias bajo el pretexto de cuidar el ambiente de interioridad que supone la iniciación conventual.

En este contexto antropológico del ritual iniciático, el hábito religioso tiene la función de recordar los lugares, roles e intensidad de relaciones convenientes a cuidar por parte de los religiosos. Drewermann (2005:191) ha mostrado que lejos de la idea tradicional que sostiene que el hábito es “testimonio para los seglares”; más bien, es a los religiosos, “en el orden *psicológico-social*, [...] a los que el uso de un hábito llamativo debe inculcar la peculiaridad de su estado, junto a las obligaciones más específicas de su profesión”. La estima que los novicios tienen del hábito franciscano refuerza la separación de los espacios

y relaciones habituales que mantenían anteriormente y fortalece la fase de separación de los ritos iniciáticos (Van Gennep, 2008:49):

A las 11:00 a.m., suena la campana del noviciado que llama a la clase “Historia de la Orden” que todas las semanas es impartida por fray Che de la fraternidad de Rincón Chamula. En el salón en el que se toma la clase, las sillas están colocadas de tal manera que forman un círculo. El tema de hoy está centrado en la influencia del franciscanismo en el arte y la arquitectura religiosa. Alan es el encargado de exponer a los demás los puntos que considera importante para de la lectura que se está revisando. [...] Después de los comentarios sobre el texto comenzó un debate acerca del lugar del hábito en la renovación de la vida religiosa. César comenta: “tienes el hábito todo el día pero no le hablas al hermano, tienes el hábito todo el día pero no quieres colaborar en casa, ¿no? Ser franciscano va más allá del hábito”. Alan aprovecha el silencio y dice: “Yo comparto ese pensamiento [...] si no lo vives, ¿para qué? Para mí es mejor vivirlo yo que me vean franciscano por el hábito, que la gente te respete por lo que eres y no por lo que tienes puesto”. Fray Che comentó “al interior de la provincia hay opiniones encontradas, unos dicen pónganse el hábito, otros dicen no se lo pongan y ya no sabes qué hacer”. [...] Federico respondió “son de las cosas que la gente te conozca con hábito y sin hábito. Yo digo, ¿no?, con hábito eres uno y sin hábito eres otro, pero no, siempre vivir quién eres y cómo eres. Al final de cuentas cuando sales no siempre cargas el hábito [...] la pobreza, la castidad y la obediencia siempre, con hábito y sin hábito. El hábito no agarrarlo como de pretexto, como de pónganse el hábito porque vamos a entrar a tal lugar”. César interrumpe y dice: “El hábito es de venta”. Todos reímos. Ciertamente, aquellos domingos en que los novicios venden alguna cosa fuera de los templos buscan agradar a los posibles compradores desde la figura religiosa. Federico continúa, “ajá, el hábito para la venta. Pero para nosotros que estamos empezando en esta vida debe de trascender y que no se quede en el cliché para la foto”. *Nota de campo del 6 de enero de 2016*

La salida de “el siglo” y el uso del hábito, como se demuestra en la nota anterior, son circunstancias que colocan a los novicios en el rol institucional de la figura del representante de culto. Sin embargo, es necesario notar los apuntes que hacen los novicios hacia una relativización del uso del hábito a favor de la interiorización de los valores que supone portarlo. La personalización de la religión es un aspecto significativo en el terreno subjetivo del proceso de secularización (Taylor, 2003:25). Hacer énfasis en la vivencia personal del franciscanismo más en los signos externos está reflejando las relaciones entre la vida consagrada con las características de lo religioso en la modernidad contemporánea. Como se verá en los apartados siguientes del capítulo, la referencia al compromiso individual aparece constantemente en las elaboraciones de sentido construidas por los novicios y son un

elemento a considerar para el análisis de la relación creencia-pertenencia en el contexto de la vida consagrada contemporánea.

4.2.2 La muerte ritual y la transformación conventual como conversión

Dentro de los elementos simbólicos que configuran el rito de “toma de hábito”, existe una referencia a la muerte y renacimiento ritual, pues como señala Eliade (1989:56), en todo rito iniciático tiene cabida “un nuevo nacimiento”. Los aspectos retóricos para esta dimensión simbólica abundan en el catolicismo. Nociones como “odres nuevos”, “vida nueva”, “fuego nuevo” y “pascua” son sólo algunas formas de conceptualizarla. En la preparación previa a la “toma de hábito”, los iniciados reflexionan en torno a textos bíblicos en los que se haga alusión a este aspecto de la creencia cristiana, como la conversación entre Nicodemo y Jesús (Jn, 3). Este pasaje coloca a los novicios ante la necesidad de ser un nuevo hombre mediante, de tener un nuevo nacimiento a través del Espíritu.

Según la lógica de la iniciación conventual, este hombre nuevo requiere de mediaciones que le ayuden a la integración del sistema franciscano de prácticas y creencias. El noviciado es, entonces, un cúmulo de dispositivos que propicia la revisión constante de la vida personal y la corrección común (RF, 131). Las formas de significar la vivencia cotidiana del convento por parte de los novicios refieren a procesos de cambios en el estilo de vida, que obligan hacer un apunte teórico acerca de la relación entre transformación, conversión e iniciación conventual.

Si bien el estudio de la conversión religiosa desde la antropología ha mostrado mayor interés por la salida e ingreso de una denominación religiosa a otra, o de la no creencia a la participación en algún credo –aspectos que no se encuentran en los novicios porque pertenecían a la institución católica antes de su ingreso con los frailes menores– conviene

mencionar el cruce analítico que es posible construir entre la transformación iniciática del noviciado con el de la conversión religiosa, y, así, abonar al estudio antropológico de los cristianismos.

Robbins (2011:12) apunta acertadamente la necesidad de confrontar los datos etnográficos resultados de la observación de prácticas y creencias cristianas organizadas en diversas denominaciones para aportar temas de análisis comunes que permitan la construcción de una Antropología del Cristianismo. La posibilidad de superar los estudios aislados sobre cristianismo impulsa esta propuesta y, como ejemplo, Robbins (2011:13-17) señala que de los múltiples significados acerca de la tensión entre la “Trascendencia” y el “Mundo” o “Inmanencia”, es factible localizar la teología política que la anima. Lo fundamental de este ejercicio es ubicar la relación de las interpretaciones cristianas con la construcción de una particular vida social. De aquí se comprende el potencial teórico del reconocimiento de las particularidades etnográficas, toda vez que permite dar cuenta de la estructuración semántica y simbólica que articula a los cristianismos contemporáneos.⁵²

Por lo tanto, vincular teóricamente *transformación iniciática* y *conversión*, en tanto recurso analítico en el estudio de la iniciación conventual franciscana, tiene la intencionalidad de señalar posibles aspectos de discusión que subsanen las etnografías localistas de los cristianismos. La transformación religiosa por medio de la conversión en los ámbitos católicos, como señala Robbins (2011:20), es menos conocida debido a la concentración de

⁵² Por ejemplo, dependiendo de la versión del cristianismo que se analice, la resolución doctrinal y social de la dicotomía trascendencia-inmanencia es determinante para comprender la postura asumida frente al mundo por parte de los creyentes. Como indica Lilla (2007:35), para los cristianismos que consideran que este mundo es el lugar en el que se comienza a vivir la trascendencia, la experiencia política de lo social contrastará notablemente con respecto de otros cristianos que piensan que sólo después de la muerte, en “el cielo”, es posible vivir la vida trascendental.

los estudios antropológicos en los cristianismos pentecostales. El ingreso a la vida religiosa, si bien no representa un cambio abrupto en la creencia de los sujetos, sí que puede tomarse como un momento que replantea la vida toda del sujeto. Así lo percibe César, para quien el inicio del noviciado significó “poner pausa en mi vida, que en el postulante no pude hacer [...] un paréntesis para las experiencias nuevas [...] para encontrarme conmigo mismo”. Esto supone intensificar la vivencia religiosa personal; por ejemplo, Alan señala que el comienzo del noviciado supuso “sentir más fuerte el compromiso; en el postulante todavía hay chance de pecar, aquí ya no, es un poquito más fuerte la responsabilidad”.

La adecuación del cuerpo a los ritmos conventuales y esquemas prácticos y afectivos de la ascética mencionados en el capítulo anterior, requiere de esfuerzos sobresalientes para su asimilación. La flexibilidad de actividades de la vida cotidiana de los sujetos antes de ingresar al convento se convierte en un esquema riguroso en donde todo está normativizado. El silencio, el habla, el ocio, la comida, el sueño, la sexualidad; todo entra en el cuidado de sí conventual. La repetición de las actividades va amoldando el yo del iniciado. Así lo deja ver Marcelo cuando comenta que la “vida [en el noviciado] es demasiado dura porque no es hacer lo que tú quieras sino es empezar a formarte los ideales de la orden, de empezar a comulgar con ciertas ideas que al principio se te hacían muy extrañas”.

Si bien el noviciado supone cambios importantes en los comportamientos cotidianos de los iniciados, éstos, en principio son una continuación o profundización de sus creencias y prácticas religiosas anteriores a su ingreso a la orden. Por lo tanto, hay que decir entonces que el noviciado no es una propiamente una conversión, pero la transformación iniciática sí y supone dos aspectos: uno, la interrupción de lo habitual en el sujeto, que conduce a la

modificación del comportamiento gracias al impulso de la divinidad (Contreras, 2015:72); y dos, la autopercepción de ser nuevos individuos (Robbins, 2011:18).

4.3 La estructura de la experiencia de la llamada vocacional

Habiendo colocado los elementos más importantes del entramado simbólico de la transformación iniciática del noviciado, es momento de analizar las narrativas vocacionales que los novicios han construido a partir de su ingreso a la orden franciscana. Se hará énfasis a las reconfiguraciones de la subjetividad generadas por los dispositivos institucionales. La iniciación ritual tiene como objetivo la emergencia del *sujeto consagrado* mediante la interiorización de la disciplina, la consolidación de los lazos comunitarios con la generación de novicios y con el resto de la provincia franciscana, la adecuación de los planes personales con los congregacionales y, lo que más interesa en este apartado, la construcción de una particular moralidad que dinamice la subjetividad.⁵³ La experiencia del llamado vocacional es imprescindible para la comprensión de la transformación conventual y la puesta en consideración de las trayectorias individuales.

Ahora bien, en términos analíticos es pertinente colocar la base teórica que servirá de soporte a esta reflexión. Para esto se echará mano de las aportaciones teóricas de Turner a la experiencia liminal del proceso ritual. Turner (1986:34-35) recupera la distinción analítica diltheyana entre experiencia y una mera vivencia. Lo que separa una de la otra es la posición y características del sujeto, sea éste individual o colectivo. Mientras que la mera vivencia requiere del sujeto la aceptación pasiva de las condiciones de los eventos; la experiencia se

⁵³ Más que hacer alusión a juicios de valor que agrupan los actos en “bueno” o “malo”; por moralidad se entiende aquí, a la manera durkheimiana (Durkheim, 2000b:XII), la capacidad del convento de construir una subjetividad que refuerza la pertenencia mediante la asimilación de formas establecidas de sentir, pensar y actuar.

fundamenta en un sujeto con capacidad de movilizar los esquemas de sentido y la temporalidad biográfica. Según las significaciones e implicaciones para la configuración del yo, Turner considera que la experiencia tiende a estructurarse mediante la relación del significado, la temporalidad y los sentimientos. Estos tres aspectos de la estructura de la experiencia servirán entonces como recurso analítico en la reflexión que sigue; sin embargo, como ha quedado demostrado desde los primeros capítulos, no se pretende adoptar fielmente tal punto de vista. Es útil en tanto incluye a la reflexión general de este trabajo la dimensión subjetiva y simbólica de la transformación conventual.

Tomando en cuenta lo anterior, es importante notar que las narrativas vocacionales tienden a marcar un drástico quiebre temporal y espacial en un “antes” y un “después” que se corresponden con un “dentro” y un “fuera”. Los significados de los acontecimientos pasados y presentes están en función de la colocación del sujeto en estas coordenadas espacio-temporales. Hablar de las vivencias del pasado estando dentro de la orden, significa concebirlas desde nuevos esquemas de sentido que no les fue posible construir fuera del noviciado. La práctica diaria conventual tiene momentos específicos para la expresión de estos movimientos en la subjetividad de los iniciados. Los eremitorios, las reuniones con los superiores provinciales y las entrevistas periódicas con el maestro de novicios, son los espacios que los novicios tienen para externar la historia personal en clave vocacional que legitime su presencia y continuación en la orden.

Debido a que estas situaciones, especialmente las conversaciones con los formadores y superiores provinciales, son consideradas íntimas y de difícil acceso; para analizar las narrativas vocacionales hago uso de los registros obtenidos en una de las estancias de campo, en la que tuve la oportunidad de presenciar un retiro vocacional para aspirantes a frailes

durante la última semana de diciembre de 2015. La intención de esta actividad fue reunir en el noviciado a jóvenes del sureste de México que presentan inquietud por ingresar a la orden franciscana. Los frailes encargados de la promoción vocacional estuvieron al frente de esta actividad y buscaron exponer a los aspirantes algunos rasgos generales del carisma franciscano. También invitaron a los aspirantes a iniciar un acompañamiento vocacional durante un año, mediante otras reuniones de aspirantes, entrevistas con los frailes encargados y visitas a sus familias para conocer las condiciones económicas y culturales de los lugares de procedencia de cada uno. La llegada de los aspirantes representó una pausa de las actividades cotidianas en el noviciado. Tanto los formadores como los novicios se dieron a la tarea de preparar las habitaciones, organizar los trabajos de aseos en el convento y buscar insumos para los alimentos.

Asistieron cerca de cuarenta aspirantes, muchos de ellos venidos de los municipios cercanos a Tapilula –apenas uno de la Ciudad de México y otro de Chetumal, Quintana Roo– y todos con edades rondando los quince y dieciséis años. Si alguno de éstos desea entrar con los frailes tendrá que esperar a cumplir la mayoría de edad y concluir los estudios de bachillerato. Esta reunión en el noviciado se realiza a finales de cada año y marca el inicio de un nuevo ciclo de aspirantes. Quienes continúen en el proceso de selección asistirán a cuatro reuniones más durante los meses de enero a julio con sede en diversas casas que tiene la provincia en el sureste de México.

A lo largo de estas actividades conocerán de primera mano los trabajos a los que se dedican los frailes y en la última reunión de aspirantes que se lleva a cabo en el mes de junio o julio de cada año en Izamal, Yucatán, los que así lo deseen pedirán formalmente al superior provincial, mediante un escrito, el ingreso a la orden para comenzar el postulado en julio o

agosto. Los aceptados formarán una nueva generación de candidatos a profesar los votos religiosos como franciscanos.

Ahora bien, durante la reunión de aspirantes en el noviciado, en el trato que se desarrolló entre aspirantes y novicios, éstos hicieron uso de los recursos institucionales que les da estar en esta etapa formativa. Las relaciones estuvieron mediadas de tal manera que marcaron una distinción entre “ellos” que están “fuera” y no han entrado a la orden, con un “nosotros” que estamos “dentro” en proceso de formación. La pauta de las actividades la marcaban los novicios y en cada uno de los pequeños grupos que espontáneamente se hacían durante los descansos, ellos llevaban la iniciativa de la conversación y hablaban regularmente acerca de la experiencia de haber ingresado con los frailes y estar en el noviciado.

Estas conversaciones y una actividad en la que puntualmente fueron invitados los novicios para comentar con los aspirantes los motivos de su ingreso, son los contextos de observación que permitieron obtener registros sobre la forma de articular la historia personal y la vocación religiosa que aquí se analizan. Aunque en las entrevistas hechas a los novicios también se abordó esta temática, se privilegia la trama de registro anterior debido a la correspondencia encontrada entre lo comentado en las entrevistas y lo observado en estas actividades, y, lo más importante, a la espontaneidad en la construcción de la narrativa vocacional para dar cuenta de sí.

4.3.1 Historia personal y la transformación conventual del yo

La actividad mencionada tuvo lugar en la tercera jornada de la reunión de aspirantes. Una hora antes de la cena, a las 7:00 p.m., en uno de los salones en que se imparten clases a los novicios, los frailes a cargo de los aspirantes pidieron a los iniciados que uno a uno compartiera con los que ahí estábamos presentes cómo es que había decidido entrar a la orden

franciscana y qué experiencia tenía de los dos primeros años de formación. La intención de esto era, según fray Miguel, uno de los promotores vocacionales de la provincia presentes en este momento, mostrar ejemplos cercanos que ayuden a los aspirantes a tomar la decisión de iniciar un proceso de discernimiento con miras a ingresar a la orden franciscana.

La cuestión principal que anima la iniciación conventual para la revisión de la historia personal vocacional es dotar de sentido los acontecimientos más significativos que hayan vivido los novicios antes de ingresar a la orden. Para hacer este análisis, conviene recordar lo expuesto en el capítulo anterior acerca de la estructura narrativa de las hagiografías que diariamente escuchan los novicios durante el desayuno. Desde el punto de vista de los iniciados y siguiendo los criterios de interpretación religiosos, no interesa dar explicación causal sino descubrir la intencionalidad que está detrás de lo vivido. Así lo expresan los novicios cuando relatan los problemas económicos y personales que tuvieron que sortear para asistir a todas las reuniones de aspirantes y solicitar el ingreso al postulante.

Ismael, por ejemplo, representa el caso que mejor expresa este punto, debido a que no contaba con algunos de los requisitos mínimos al momento de su ingreso, considera que Dios fue el que tuvo a bien poner los medios necesarios para ser fraile franciscano:

La decisión de quién de los iniciados comenzaría a relatar su historia vocacional se tomó por iniciativa de fray Miguel. Buscando apresurar el inicio de la actividad, este fraile comentó a modo de broma: “que se comience del más grande al más pequeño, para que comience la experiencia”. Después de las risas y los aplausos que le siguieron a este comentario, Ismael, ataviado con el hábito de novicio franciscano se colocó al frente del grupo de los iniciados y con esa voz tímida y chillante que le caracteriza dio el saludo típico de los frailes: “Paz y bien hermanos”. Contestamos al unísono con la misma frase. Con este gesto que realizó sin titubeos parece haber tomado confianza y desdise la impresión que tenía de él, a quien tomaba por una persona excesivamente callada y con dificultades para la expresión en público. Para la sorpresa de todos los presentes y tomando en cuenta la necesidad de participar en las reuniones de aspirantes para entrar a la orden, Ismael comienza diciendo: “Pues yo, por gracia de Dios, yo no viví el retiro vocacional”. Pasadas las risas que por aquí y por allá se hicieron notar en el salón, Ismael señaló que a pesar de tener inquietud por entrar al Seminario no se inició ningún proceso vocacional porque consideraba que no tenía oportunidad de ser aceptado. En la negativa anticipada que él mismo se daba, tal vez estaba considerando su

edad o la falta de estudios necesarios [tiene terminada la secundaria]. Sin embargo, después de haber conocido a una religiosa franciscana y por invitación de ésta, tomó la decisión de asistir al último de los retiros vocacionales que se realizaría del ciclo anual de aspirantes en Izamal, Yucatán. Aunque obtuvo de la religiosa los números de los frailes no hizo contacto con ellos. Ismael recuerda lo difícil que le resultó llegar a este pueblo yucateco porque, como dice, “uno no está acostumbrado a salir y todo era nuevo para mí, pero si Dios quiere que esté ahí [con los franciscanos] me dará los medios para llegar”. Venciendo el temor que comenta tenía al estar en Mérida, ciudad desde la cual se toman los transportes locales que van a Izamal, decide tomar un taxi desde la terminal del ADO hasta la esquina de una calle que hace de parada improvisada para dichos transportes. No obstante, al llegar a Izamal, Ismael se dio cuenta que llegó con dos días de retraso a la actividad de aspirantes. Por esta razón, el fraile al frente de la actividad no le permitió quedarse le recomendó que se regresara a Comalcalco [Recuérdese que ha vivido en la cabecera de este municipio por trabajar como taquillero de recorridos locales]. Llorando, reprochó que no podía hacerlo porque a esa hora ya no había transporte disponible y que había llegado con su maleta lista para quedarse en el convento. Ante su insistencia, según señala Ismael, le permitieron quedarse esa noche con la condición de que al siguiente día volvería a su casa. Durante el siguiente día le permitieron quedarse en la casa de los franciscanos pero sin tomar parte de las actividades. También le dejaron comer ahí a cambio de que ayudara a lavar los trastes. Al final de cuentas, viendo las circunstancias en las que llegó: sin conocer el lugar, sin hacer contacto con el fraile formador, sin más dinero que el necesario para el transporte, el fraile encargado y el superior provincial le dijeron al término del retiro que Dios les había revelado, por medio de la oración, que si tenía intenciones de ingresar en la orden, se le aceptaría. Ismael concluyó su relato situándose en su presente como novicio franciscano y exhortando a los aspirantes a no desanimarse en el proceso de discernimiento vocacional que pudieran iniciar: “Gracias a Dios estoy aquí, he aprendido muchas cosas y pues les pido de que igual, échenle ganas, y espero que mi experiencia vocacional les pueda ayudar en algo”. *Nota de campo del 29 de diciembre de 2015*

Si bien la narrativa de Ismael no se remonta hasta la infancia y se centra en los acontecimientos más cercanos a la toma de decisión de su ingreso con los franciscanos, sí se expresan aspectos importantes a tomar en consideración en cuanto a la construcción de la subjetividad se refiere. En su narración, Ismael hace alusión a sus condiciones personales acerca de su educación, economía, movilidad social y autopercepción. Sin embargo, esta situación biográfica, vista desde la reconfiguración del yo propio del rito iniciático, no es tomada como consecuencia de procesos sociológicos que la expliquen, sino como posibilidad de actuación de la divinidad. El “aquí” de la (trans)formación conventual hace resignificar el pasado y sus particularidades identitarias.

Como apunta Lester (2003:206) para el caso de relatos vocacionales de religiosas, el ejercicio de construcción de la historia del yo tiene como requisito de enunciación la exploración del “aquí” del narrador, cuándo éste cambia, también altera la direccionalidad de la historia. Los contratiempos e imposibilidades de Ismael se convierten, una vez superados, en signos de vocación, como lo aseguró fray Mauricio, uno de los frailes a cargo de la promoción vocacional. Tomando como pretexto la participación de Ismael, dijo al concluir éste mientras él escribía en el pizarrón: “un signo de vocación es... tres cositas: querer, poder y ser admitido. Ismael los cumplió”.

La dimensión liminal de los rituales de iniciación, como ya se ha apuntado, tiene la posibilidad de suspender o reinterpretar las relaciones sociales establecidas, y de provocar cambios en la percepción de los sujetos hacia sí mismos. Este aspecto ayuda a comprender el sentido del relato de Ismael y el porqué de la importancia que los novicios colocan en la entrada a la orden para articular sus narrativas. Según Marcelo, después de estar viviendo la experiencia del noviciado, encuentra muchas dificultades para verse fuera de la orden porque considera que ha integrado la vida cotidiana del convento como algo de sí mismo:

Regresar a mi casa lo veo algo fuerte, porque más que algo rutinario, las actividades se hacen parte de tu vida [...] no voy a afirmar que no me veo fuera de la orden, estoy en este discernimiento, pero sí me costaría mucho regresar a las cosas que hacía antes [...] Aquí te das cuenta que cambias, que ya no eres el mismo, que esos años que estuvimos fuera se hayan reducido a, prácticamente, yo diría tiempo perdido, a este año y medio [dentro de la orden] que dices ¡wow!

Marcelo lo expresa con claridad, el aquí conventual (que no ha durado más que año y medio) da sentido a los “años que estuvimos fuera” con todo y sus veintitrés años que están detrás. La fuerza de la experiencia de la iniciación se fundamenta en esta suerte de hierofanía del sí mismo, es decir, en una revelación del sentido de la existencia del sujeto. La auténtica experiencia religiosa es la que aporta sentido (Duch, 1979:40), la que, en palabras de

Tugendhat (2004:125), ayuda a develar el “como de la vida”. La experiencia de Tito refleja claramente este aspecto, pues en su caso la revelación del sentido sobrepasa la transformación en la comprensión de sí, y lo lleva a dar significado a un evento trágico y difícil de comprender que consternó a toda su familia: el asesinato de su hermana a las afueras de su trabajo en el Hospital “5 de Mayo” de Tuxtla Gutiérrez.

Han pasado tres de los ocho novicios. Es el turno de Tito. Saluda nuevamente como todos los anteriores: “Paz y bien”. Después, prosigue su discurso diciendo: “Mi proceso vocacional fue algo duro y algo importante, por ahí en 2013 me sucedió algo muy duro, falleció *uno* de mis hermanas”. El bilingüismo de Tito, hablante de tsotsil y español, le hacen confundir el género en su narración. La atención se centró no en este desliz sintáctico, sino en la referencia hecha por el novicio a la muerte. Un silencio nos inundó y algunos ojos bajos hicieron notar lo incomprensible que puede ser lo finito de lo humano. “De por sí ya tenía la inquietud [vocacional] pero fue ahí [cuando falleció-asesinaron a su hermana] donde tambaleó un poco mi fe, esperanza y todo eso”, continuó diciendo Tito. A lo largo de los siguientes minutos, lo ocurrido a su hermana pareció quedar en segundo término [...] la narración se centró en cómo hizo contacto con los frailes de la provincia, las dudas que presentó al iniciar el proceso vocacional y la manera en que consiguió el dinero necesario para hacer todos los viajes por el sureste de México que requieran las reuniones de aspirantes. Tito da la impresión que lamenta que sus padres hayan puesto resistencia al hecho de ingresar con los franciscanos. Estando en el postulante, comenta que sus padres fueron a buscarlo para regresarlo a casa. Ahí vio a su padre llorar por primera vez por él y su madre se unió a éste en la insistencia de su retorno. El apoyo que representó Tito para sus padres tanto en el sostenimiento económico de la casa como en sobrellevar la muerte de su hermana, les hacía pedirle salir de la orden franciscana. Es digno de notar que cuando Tito habla de su hermana lo haga algunas veces en presente: “Ella es enfermera, trabajaba también [al igual que otro de sus hermanos] en el Hospital “5 de Mayo, ya iba a hacia su casa pero nunca sale sola, siempre buscaba a un compañero [...] En una calle solitaria donde siempre pasaba, de repente salió un señor y le disparó. La bala, creo que fue una 22, y le pegó en la cabeza y creo que le licuó el cerebro [...] no murió instantáneamente sino que duró tres días en el hospital”. *Nota de campo del 29 diciembre de 2015*

Para los padres de Tito, esta penosa e inesperada pérdida hace que perciban su entrada con los franciscanos como otra ocasión para vivir la separación y la falta de un hijo. La cercanía de ambos acontecimientos apremiaba tal postura, en abril de 2015 asesinaron a la hermana de Tito, y en julio de ese mismo año ya había ingresado al postulante de los franciscanos. Sin embargo, la experiencia conventual y el trabajo subjetivo de su historia personal, posibilitan a Tito resignificar la tragedia. En medio del desgarramiento familiar que supuso esta

muerte, él confirma su vocación religiosa a partir de un acontecimiento sucedido el 10 de mayo de ese mismo 2015:

Mi hermana con mi madre eran muy unidas, y el día de las madres tenemos la costumbre de juntarnos todos, y como a eso de las ocho o nueve se sintió un aroma a rosa, muy fresca, muy rico, ahí en el pasillo, en el pasillo en donde estábamos. Duró hasta las seis de la tarde y las personas que llegaban a visitar, pues, sentían ese olor y ya pasando las seis de la tarde como que se desvaneció [...] Desde mi fe pienso que fue un regalo de despedida [de mi hermana para mi madre] porque solamente fue ese día especial. Siempre le llevaba algo, salían a pasear o a comer [...] Creo que ingrese aquí para ayudar a otras personas que sufren esto, como que estar ahí con ellos cuando pasen ese momento, creo que es lo único que puedo hacer, y ¿por qué? Porque mi hermana también me apoyó bastante, le platiqué de mi inquietud y me dijo: yo no me meto pero es tu decisión, si tú te gusta, pues, adelante, yo te apoyo, puedes dejar este trabajo.

Gracias a la relación laboral de su hermana con el Hospital “5 de Mayo”, Tito había conseguido trabajo como enfermero y, así, aseguraba seguir el mismo camino andado por sus dos hermanos mayores: después de egresar como técnico en enfermería del Colegio de Estudios Científicos y Tecnológicos del Estado de Chiapas (CECyTECH), obtener trabajo en Tuxtla para costear los estudios a nivel licenciatura. El reacomodo de la historia personal hecha en la iniciación conventual, permite encontrar relación entre la vocación religiosa de Tito y el asesinato de su hermana y responder a aspectos personales y familiares: justifica el rechazo del puesto en el Hospital, disculpa su ausencia de la casa familiar en un momento de quiebre emocional, y, lo primordial, encuentra sentido a la muerte de su hermana.

Lluís Duch (1976:49) señala que los sujetos con experiencias religiosas se hacen de un pensamiento que incluye “al mismo tiempo lo divino y lo humano, lo trascendente y lo inmanente, lo eterno y lo temporal”. El recurso interpretativo de Tito para ver su historia, en otras palabras, articula los componentes que Turner (1986:35-36) señala como parte de la estructura de la experiencia. Las narraciones presentadas tienen en su constitución estos elementos y son la parte central de la transformación de la iniciación conventual, además de

ser la condición subjetiva para la toma de decisión de los sujetos para permanecer en la orden franciscana como frailes profesos.

4.3.2 La consagración religiosa y la personalización de la creencia

Al terminar las pruebas de las iniciaciones rituales, según Eliade (1986:29-30), los sujetos han adquirido dos tipos de conocimiento: uno extático (sueños y revelaciones) y otro tradicional (técnicas y lenguaje especializado). La confirmación de la vocación religiosa sigue este patrón y se expresa en un proceso que necesita de estos dos aspectos íntimamente vinculados. Por un lado, está la adecuación del sujeto a los requerimientos del estilo de vida de los frailes franciscanos. El noviciado, como se ha visto, busca la interiorización de los esquemas de comportamiento que caracterizan a la vida religiosa y ejercita a los iniciados en los ritos y plegarias cotidianas del culto católico.

El segundo aspecto refiere a la experiencia de la “revelación” del sentido de la existencia del sujeto. Como se apuntó en el apartado anterior, la transformación ritual de la iniciación conventual descansa en las modificaciones de sentido de la historia personal. Ambos mecanismos son fundamentales para el reconocimiento individual e institucional de la certeza de vocación. Para el maestro de novicios, cuando los novicios están teniendo una buena iniciación es porque están:

[...] respondiendo a los valores franciscanos y a lo que la orden no está exigiendo en cuanto a las prioridades de la orden, entre ellos, un hermano que está en oración. Aunque yo en los diferentes encuentros de formación que he tenido en secretariado [provincial] siempre mi ideal es formar hermanos, ¿sí? No hermanos reprimidos, que estés libres y abiertos a todo, sí que quieran seguir el sueño de la provincia, pero hermanos, esa es mi meta. Formar hermanos que busquen siempre la fraternidad, que se dejen apoyar por la fraternidad, porque hay hermanos que vienen y no les interesa la fraternidad, porque hay otros que vienen con otras ideas, pero [lo importante son] las prioridades de la orden, que es el espíritu de oración y devoción, la fraternidad, la itinerancia y la evangelización.

Los novicios consideran que algún iniciado que se resista en demasía a alguna de estas orientaciones propuestas por la orden, es motivo para pensar en falta de vocación. Para el caso de la fraternidad, en la que hace énfasis el maestro de novicios y que, según fray Gonzalo, es una dimensión por la que el franciscanismo está apostando su identidad institucional a nivel mundial, los novicios hicieron notar que en la vida cotidiana del convento, si alguno prefiere ausentarse de los momentos de conversación que se dan fuera del esquema de actividades, es signo de falta de vocación franciscana: “mejor que se haga monje o diocesano porque ellos siempre están solos”, aseguró en alguna ocasión Fabián.

Los votos religiosos se emiten después de terminar el noviciado. Todos los iniciados de la generación 2015-2016 hicieron la petición de profesar como frailes y fueron aceptados por el ministro provincial. La celebración se realizó el 6 de agosto de 2016 en la parroquia San Bernardo Abad de Tapilula, Chiapas. El término del tiempo de noviciado de una generación es motivo de fiesta para la provincia porque supone la incorporación de nuevos frailes franciscanos. Sin embargo, llegado este momento no significa la ausencia de dudas y el posible abandono de la orden. Lejos ha quedado el tiempo que una vez hecho votos religiosos, los sujetos estaban obligados a mantenerse en la congregación hasta su muerte: “Y acabado el año de la probación, sean recibidos a la obediencia, prometiendo guardar siempre esta vida y regla. Y en ninguna manera les será lícito salir de esta Religión [léase orden religiosa]” (De Asís, 1956:27).

Después de la profesión religiosa, las congregaciones todavía consideran tiempo de prueba algunos años más antes de realizar lo que se dominan profesión de votos perpetuos. La incertidumbre vocacional después del noviciado que persiste en la vida consagrada contemporánea, es una consecuencia a nivel de la subjetividad del avance del proceso de

secularización iniciado con la modernidad. Las precauciones institucionales residen en la extensión de la probación durante los años de “votos simples” emitidos después del noviciado. Durante este tiempo el vínculo con la congregación dependerá, en gran medida, de los vaivenes de la subjetividad de los religiosos. Es común que los frailes de mayor edad en tono de reproche comenten que el mal más importante de las nuevas generaciones es la indecisión.

La pertenencia a la institución católica mediante la profesión de votos no impide la flexibilidad que genera la personalización de la creencia, acorde a las condiciones actuales de lo religioso. La persistencia de la incertidumbre vocacional está fundada en la individualización de la experiencia religiosa que se ha expuesto líneas arriba. Ser fiel a la verdad del yo ausenta el compromiso permanente porque, recordemos lo que comentaba Federico, ser franciscano está más en la vivencia interior que en las expresiones exteriores tradicionales como la utilización del hábito. Ni siquiera aquellos frailes que han hecho votos perpetuos o han recibido la ordenación sacerdotal están exentos de la *soberanía del yo* de la individualización religiosa (Beck, 2017:38-40).⁵⁴

A la par de las transformaciones subjetivas de la historia personal que genera la iniciación conventual, asoma como telón de fondo de tal experiencia, la duda vocacional constante por parte de los novicios. La inquietud por saber si están siendo consecuentes con lo que consideran auténtico de sí mismos, les hizo experimentar crisis e indecisiones durante

⁵⁴ Las experiencias cada vez más comunes de abandono de congregaciones y diócesis de sacerdotes con varios años de ministerio confirman la relación de los marcos modernos de la religión y la subjetividad del creyente. Para el caso del mundo monástico, Merton (1982:60), que fuera una de las voces interreligiosas más serias del catolicismo de mediados del siglo pasado, considera que el incremento de las crisis vocacionales de monjes profesos estaba ocasionándose en razón de que la “autenticidad que desea sinceramente y con razón el monje moderno, lo tenga o no consiente, es antes que nada una fidelidad a su propia verdad y a su propio ser interior en cuanto persona”.

todo el proceso de noviciado. Durante las conversaciones era común escuchar que los novicios se pusieran fechas para saber si se mantenían en el noviciado, como lo comentó alguna vez César: “deja que llegue a diciembre y les digo si sigo, o deja que pase semana santa y veo si continúo o no”.

Reflexiones finales

El noviciado franciscano ha sido visto en esta investigación como un acontecimiento antropológico de transformación ritual iniciática. El análisis de esta etapa formativa ha permitido señalar las características tanto institucionales como subjetivas de la vida franciscana asentada en el sureste de México. A pesar de los esfuerzos por separarse del conjunto de valores que imperan en la sociedad, esta investigación ha mostrado las relaciones sociales y culturales que hacen posible la vivencia y permanencia de los novicios en la orden franciscana. En este sentido, el trabajo desarrollado no sólo responde al *cómo* de la iniciación ritual planteada en la pregunta de investigación; sino también hace alusiones al *por qué* de esta morfología tomando aspectos generales de la creencia y la pertenencia religiosa contemporánea.

Lo anterior pudo ser realizado a partir de la inclusión de la dimensión cultural de la religión en la discusión teórica. Para abonar a los estudios del catolicismo contemporáneo, esta investigación incluyó aspectos culturales de la creencia y la religiosidad que refieren a la construcción de sentido. El tratamiento clásico de las ciencias sociales hacia lo religioso descansa en rodear racionalmente la creencia para centrarse en hechos que la acompañan (Segato, 2016:38-42). En muchos casos, la religiosidad sólo se enuncia como pretexto para estudiar las tensiones diplomáticas de las Iglesias con el Estado, los movimientos sociales, los sistemas de organización comunales o los conflictos locales. En este trabajo se apostó por ensayar una perspectiva que retomando los cauces de las investigaciones clásicas diera cuenta también de los recursos simbólicos de sentido y los procesos de subjetivación que se generan mediante la práctica religiosa.

El capítulo dos recoge de manera puntal la primera postura. No obstante, a partir de la apuesta teórica hecha desde el primer capítulo, fue necesario detallar lo que aquí se llamó los recursos retórico-simbólicos que permiten a los novicios dar sentido al proceso iniciático. En la reconstrucción etnográfica de un día común en el noviciado se hizo hincapié en el modo en que se articulan los recursos de significados de la experiencia cristiana dentro del franciscanismo con la estructura temporal y espacial del convento para generar el dispositivo ritual de transformación. Como resultado de tal movimiento analítico es posible señalar que sin atender la sensibilidad personal de la vivencia religiosa expresada en los relatos vocacionales, y sin darle la verosimilitud necesaria para construirlos en datos etnográficos, no puede haber un acercamiento desprejuiciado que construya la interpretación desde una perspectiva *emic*.

Como se mencionó en la introducción, en términos metodológicos pensar lo religioso en términos culturales también requirió incluir mis procesos subjetivos vividos durante las primeras estancias de campo, y así ubicar el problema de la significación de la creencia en la parte liminal del rito iniciático. Aspecto éste que necesitó desarrollar una perspectiva que se preocupara por aprehender la experiencia que los propios sujetos tienen de su ingreso y permanencia en la orden franciscana. En consecuencia, el proceso iniciático del convento franciscano fue reconstruido tomando en cuenta tanto las condiciones históricas de su presencia en el sureste de México como la transformación de los esquemas de sentido del proceso ritual. Aquí se constata la eficacia del marco teórico utilizado. Si bien el argumento etnográfico fue elaborado dando prioridad al dato empírico, las discusiones hechas a lo largo de los capítulos buscaron relacionar aspectos institucionales e individuales. Con esta relación se procuró desmarcase de las investigaciones que las colocan como polos opuestos.

Es común señalar que las investigaciones realizadas en las ciencias sociales acerca de la religión desde mediados del siglo pasado, han puesto énfasis en la desinstitucionalización de la práctica religiosa. Teóricamente este tipo de análisis ha estado acompañado por un desplazamiento que va de las teorías centradas en la religión institucional hacia una reflexión de la práctica religiosa al margen de las iglesias. Sin embargo, este desencanto del eclesiocentrismo de la teoría social clásica de la religión (Parker, 2010:49-50), no puede sustituirse acríticamente por una teoría del creyente sin vinculaciones institucionales. Por otra parte, los resultados de esta investigación permiten poner atención en este aspecto. La experiencia de los novicios no puede comprenderse únicamente desde los marcos institucionales de la orden. Si bien este caso de estudio tiene énfasis en este aspecto, la individualización de la práctica religiosa demuestra en las crisis y dudas de la vocación, las interrelaciones de la creencia en la pertenencia.

Por tal motivo, los planteamientos teóricos contemporáneos acerca de la religión y lo religioso necesitan articular estas dimensiones. De tal manera que puedan dar cuenta del fortalecimiento y reacomodo de las religiones históricas y de los desplazamientos de la creencia y la desregulación institucional; de las tensiones ideológicas y doctrinales internas; de la continuidad y ruptura de las formas institucionales; de su conservadurismo y su creatividad emancipadora. Dificilmente pueden seguir usándose irreflexivamente las teorías que anuncian el fin de la religión o las que pregonan el retorno de ésta sin modificaciones algunas. La relación modernidad y religión ha ido modificándose. Esta relación requiere ser explicada desde investigaciones que posibiliten observar sus conflictos y acomodos.

Por otro lado, es oportuno señalar la pertinencia del trabajo etnográfico para estudiar al catolicismo contemporáneo más allá de las visiones funcionalistas e institucionales. La

diversidad de técnicas de investigación con que contó este trabajo permitió complementar puntos de vista teóricos y salvar sus limitaciones. El resultado fue la recopilación variada de datos y el uso de éstos tuvo como fin la reconstrucción inteligible del proceso iniciático franciscano. Las observaciones en campo y la revisión de documentos históricos fueron puestas en contexto a partir de las discusiones acerca del rito de paso y de las particularidades de la vida religiosa latinoamericana después del Vaticano II. Esta articulación teórica y metodológica por estudiar comprensivamente la creencia demuestra las profundas implicaciones del proceso religioso de iniciación en la conformación del yo.

Esta característica de la creencia es posible dimensionarla en sus alcances explicativos al relacionarla con otros fenómenos de interés para las ciencias sociales. La presencia de la religión en los procesos de organización social de corte liberacionista podría ayudar para observar las posibilidades de análisis. Estos acontecimientos sociales están poco estudiados desde el problema de la subjetivación y reconfiguración de los esquemas de sentido que se ha abordado en esta investigación. La historia y sociología de los movimientos sociales de corte cristiano en Chiapas y América Latina es reflejo de lo anterior. Se carece de indagaciones que demuestren la relación entre los movimientos sociales y los procesos de subjetivación que conllevan a transformaciones personales y colectivas de corte religiosa, sea ésta institucionalizada o no. Para el caso de Chiapas es común en la literatura que se caracterice el tipo de influencia ideológica en la organización política de poblaciones campesinas e indígenas; sin embargo, poco o nada se habla de los mecanismos de incorporación subjetiva que modifican esquemas de sentido y posibilita tal o cual postura política.

En estos comentarios finales también parece oportuno señalar los puntos ciegos que ofrece este trabajo y que pueden ser tomados en cuenta por quienes tengan interés en realizar trabajos con órdenes y congregaciones religiosas católicas. Aunque la provincia franciscana San Felipe de Jesús tiene una planeación y organización de corte regional en el sureste de México, lo dicho aquí se ha centrado en el convento de Tapilula, Chiapas. Si bien el segundo capítulo plantea algunos puntos histórico-sociales de las condiciones regionales de la presencia de la Iglesia católica que explican, entre otras cosas, el regreso de los franciscanos al sureste y el perfil pastoral que tuvieron las misiones a su cargo, es necesario profundizar en la caracterización de los múltiples catolicismos que se han configurado en la región en los últimos años. Por otro lado, este trabajo poco habló acerca del proceso formativo que se genera después del noviciado franciscano. Una vez enunciado los votos religiosos, los rasgos institucionales de la formación se modifican con respecto del noviciado. Como se hizo mención, el noviciado es un momento clave en la formación del franciscano, por tal razón su estructura, objetivos y dispositivos son únicos. Qué sucede en la práctica y creencia religiosa una vez terminado el noviciado es una tarea que queda por estudiar.

La dedicación y profundidad que exige el trabajo etnográfico impidió realizar inserciones en otros noviciados franciscanos que se encuentran en México. Comparar el diseño curricular y los dispositivos institucionales que cada provincia franciscana utiliza ayudaría a dimensionar las singularidades de la provincia franciscana del sureste y su correspondencia con la realidad social en la que se encuentra inserta. En este sentido, esta investigación recoge el punto de vista de la provincia hacia sí misma y hacia las demás entidades franciscanas en México. Por tal motivo, en este trabajo está ausente la mirada que tienen otros franciscanos hacia la provincia San Felipe de Jesús.

Por último y con el afán de cerrar la reflexión, se anotan algunas de las posibles líneas analíticas que resultan de este trabajo:

1. *Incorporar el aspecto cultural en los estudios del catolicismo contemporáneo.* A la par del conjunto de investigaciones que se han realizado acerca de la función social de la Iglesia en diversos momentos históricos de México; me parece necesario echar andar estudios que contemplen la perspectiva simbólica de la creencia. Como se ha visto con el franciscanismo mexicano analizado en este trabajo, la diversidad de posturas sociales y eclesiales no puede ser comprendida desde un análisis que se centre en aspectos meramente institucionales o jerárquicos. Es más, tal perspectiva oculta las posturas encontradas de los diversos actores eclesiales.

Si bien las estructuras institucionales del catolicismo no han conocido cambios trascendentales en su organización, la relación entre las estructuras simbólicas de la creencia con cuestiones sociales posibilita observar la movilidad, el cambio y las tensiones dentro del cuerpo institucional de la Iglesia. Se trata de no quedarse en números estadísticos ni en estudio sobre la institucionalidad.

2. *Comparación de procesos formativos de sacerdotes y religiosos de diversas regiones del país.* Si bien el caso de estudio de este trabajo fue un convento franciscano en Chiapas, los alcances de lo dicho aquí pueden dimensionarse para el total de la provincia franciscana del sureste. Esto es así debido a la particularidad regional en que se mueven las congregaciones religiosas. Los integrantes de una provincia religiosa piensan y actúan regionalmente. La presencia de comunidades de religiosos en varias zonas de una región es afrontada mediante posturas conjuntas que sintetizen o dialoguen con la diversidad encontrada.

La formación de los franciscanos de la provincia San Felipe de Jesús está agrupada bajo preocupaciones de su inserción en zonas rurales e indígenas del sureste de México. Sin embargo, las demás provincias franciscanas de México mantienen residencia en realidades que no tienen estas características (los mismos frailes del sureste también están en ámbitos urbanos y de gran fluidez social como Cancún). En este sentido, se ve la necesidad de comparar los diversos franciscanismos que resultan de la relación entre trayectorias formativas y posturas institucionales con los entornos socioculturales en los que están insertos.

3. *Demarcación de zonas político-religiosas en México.* Siguiendo con las reflexiones del punto anterior, la posibilidad de caracterizar regionalmente a México por las singularidades históricas y regionales de la práctica y creencia de la institución católica, resulta sugerente para captar las múltiples posturas que conforman al catolicismo mexicano. Esta tarea sobrepasa cualquier esfuerzo individual y requiere trabajo conjunto e interdisciplinario. Lo presentado en este trabajo precisa ser comparado con otros actores institucionales de la región del sureste de México para comprender los distintivos de la Iglesia en el contexto de la historia de esta región.

En la exposición de la fundación de la provincia franciscana San Felipe de Jesús, se esbozaron líneas comunes del catolicismo en los estados del sureste de México. No obstante, se requiere de profundidad en el análisis histórico del devenir de la Iglesia en la región.

4. *Reconstrucción de la historia social de las órdenes religiosas más importantes en México.* El declive de las congregaciones católicas que produjeron las Leyes de Reforma y el periodo anticlerical, fue consecuente con la poca atención de las ciencias sociales hacia el quehacer de los religiosos y sus reacomodos en la sociedad

moderna. En este sentido, parece oportuno dar cuenta de las características actuales de las órdenes más sobresalientes de la historia Colonial, y así tener una mirada de larga duración de la vida consagrada en México. Este ejercicio podrá mostrar los cambios y continuidades de la organización institucional, de los pactos o resistencias políticas que han generado, y del lugar que ahora ocupan en la configuración social.

5. *Desarrollo de la socioantropología del cristianismo.* Es conveniente superar las investigaciones aisladas de los diferentes cristianismos en México. Las ciencias sociales en el país cuentan con un importante número de trabajos que analizan las especificidades de varias denominaciones cristianas. La tarea que se presenta ahora es la puesta en diálogo de los datos encontrados para formular preguntas comunes y señalar nudos analíticos que atraviesen las diversas experiencias. Tales procedimientos permitirán hacer un diagnóstico más preciso de la morfología contemporánea de las prácticas y creencias cristianas.

6. *Vinculación entre creencia y pertenencia.* La sociología de la religión ha popularizado estos conceptos. Sin negar la aportación que representa para la comprensión de lo religioso en la modernidad contemporánea, es menester prestarle atención crítica desde los datos empíricos resultados de los trabajos de investigación. Mantener una separación conceptual polarizada no permite ver las sutilezas del fenómeno religioso que muestran interrelaciones y reacomodos entre institución y creencia personalizada.

Sean pues éstas reflexiones ejes para seguir discutiendo sobre antropología de la religión en general y del cristianismo en particular, y un pretexto para abonar al debate de la incidencia de las creencias religiosas en el contexto actual.

Bibliografía

Fuentes de archivo

AHPBA Archivo Histórico de la Parroquia de San Bernardo Abad

APSFJ Archivo Provincial de San Felipe de Jesús

Referencias bibliográficas

ABÉLÈS, Marc. (2008). “El campo y el subcampo”. En Ghasarian, Christian, *De la etnografía a la antropología reflexiva. Nuevos campos, nuevas prácticas, nuevas apuestas* (pp. 43-52). Buenos Aires: Ediciones del Sol.

AGAMBEN, Giorgio. (2013). *Altísima pobreza. Reglas monásticas y forma de vida*. Buenos Aires: Adriana Hidalgo editora.

ALBARRÁN MARTÍNEZ, María Jesús. (2009). *El ascetismo femenino en Egipto según la documentación papirológica*. Tesis para obtener el grado de Doctora en Historia y Filosofía. España: Universidad de Alcalá de Henares.

ALEJOS GARCÍA, José. (1994). *Mosojántel. Etnografía del discurso agrarista entre los ch'oles de Chiapas*. México: IIF-UNAM.

ARQUIDIÓCESIS DE TUXTLA. (2015). *Celebrando nuestra fe. 50 años de anunciar el Evangelio. Jubileo de la Arquidiócesis de Tuxtla*. México: Arquidiócesis de Tuxtla.

AUGÉ, Marc. (2007). *El oficio de antropólogo. Sentido y libertad*. Barcelona: Gedisa.

BACHELARD, Gaston. (2014). *La intuición del instante*. México: Fondo de Cultura Económica.

- BADILLO BÁRCENAS, Mariana y María del Pilar Alberti Manzanares. (2013). “Masculinidades de seminaristas: la masculinidad religiosa y la masculinidad clerical”. *Relaciones*, 133, pp. 41-78.
- BALL, Hugo. (2008). *Hermann Hesse. Su vida y su obra*. Barcelona: Acantilado.
- BÁRCENAS BARAJAS, Karina Berenice. (2011). “De los homosexuales también es el reino de los cielos. Las iglesias y comunidades cristianas para la diversidad sexual y de género en México”. *Revista del Centro de Investigación*, 9 (36), pp. 45-58.
- BECK, Ulrich. (2017). *El Dios personal. La individualización de la religión y el “espíritu” del cosmopolitismo*. Barcelona: Paidós.
- BLANCARTE, Roberto. (2014). *Historia de la Iglesia católica en México, 1929-1982*. México: Fondo de Cultura Económica.
- BRUZELIUS, Caroline. (2017). “Construyendo la clausura. Reflexiones sobre Santa Clara de Nápoles”. En Cirlot, Victoria y Blanca Garí (ed.), *El monasterio interior* (pp. 21-40). Barcelona: Fragmenta.
- CAILLÉ, Alain. (2015). “Por una sociología antiutilitarista”. *Sociológica*, 30 (86), pp. 9-30.
- CARDENAL, Ernesto. (2003). *Vida perdida. Memorias I*. México: Fondo de Cultura Económica.
- CASTILLO, José María. (2010). *La humanización de Dios. Ensayo de cristología*. Madrid: Trotta.
- (2004). *El futuro de la vida religiosa. De los orígenes hasta la crisis actual*. Madrid: Trotta.

- CAZENEUVE, Jean. (1971). *Sociología del rito*. Buenos Aires: Amorrortu.
- CHAUVET, Fidel de Jesús. (1989). *Los franciscanos en México (1523-1980). Historia breve*. México: Editorial Tradición.
- CHÁVEZ GÓMEZ, José M. (2001). *Intención franciscana de evangelizar entre los mayas rebeldes*. México: CONACULTA.
- CIRLOT, Victoria. (2017). “Construyendo la cabaña: aproximaciones a la realidad interior”. En Cirlot, Victoria y Blanca Garí (ed.), *El monasterio interior* (pp. 115-138). Barcelona: Fragmenta.
- CÓDIGO DE DERECHO CANÓNICO. (1983). Roma: Prensa de El Vaticano.
- COHEN, Percy S. (1969). “Theories of myth”. *Man*, 4, pp. 337-353.
- CONTRERAS, José María. (2015). “Aproximación fenomenológica a la conversión súbita”. *Ilu. Revista de Ciencias de las Religiones*, 20, pp. 69-90.
- COMAROFF, John y Jean Comaroff. (1992). “Ethnography and historical imagination”. En *Ethnography and the historical imagination* (pp. 3-49). Oxford: Westview Press.
- CRISPÍN, María Luisa. (2010). *Huellas de un caminar. Misión jesuita de Bachajón*. México: UIA.
- DAWSON, Christopher. (2006). *Historia de la cultura cristiana*. México: Fondo de Cultura Económica.
- DE AHUMADA, Laia. (2011). *Monjas*. Barcelona: Fragmenta editorial.
- DE CERTEAU, Michel. (2010). *La invención de lo cotidiano I. Artes de hacer*. México: UIA-ITESO.

- DE LA TORRE, Renée. (2006). *La Ecclesia Nostra. El catolicismo desde la perspectiva de los laicos: el caso de Guadalajara*. México: CIESAS-Fondo de Cultura Económica.
- DE NURSIA, Benito. (2010). *La 'Regla'. Libro II de los Diálogos. Vida y milagro del venerable Benito*. Madrid: Biblioteca de Autores Cristianos.
- DEVIE, Grace. (1994). *Religion in Britain since 1945: Believing without Belonging*. Blackwell: Oxford y Cambridge.
- (1993). "Believing without Belonging. A Liverpool Case Study". *Archives des sciences sociales des religions*, 81, pp. 79-89.
- DREWERMANN, Eugen. (2005). *Clérigos. Psicodrama de un ideal*. Madrid: Trotta.
- DUCH, Lluís. (2002). *Antropología de la vida cotidiana. Simbolismo y salud*. Madrid: Trotta.
- (1979). *La experiencia religiosa en la cultura contemporánea*. Barcelona: Herder.
- DURKHEIM, Émile. (2000a). *Las reglas del método sociológico*. Madrid: Alianza.
- (2000b). *Montesquieu y Rousseau, precursores de la sociología*. Madrid: Tecnos.
- (1991). *Las formas elementales de la vida religiosa*. México: Colofón.
- ECO, Umberto. (1999). *El nombre de la rosa*. México: Lumen.
- ELIADE, Mircea. (2008). *Muerte e iniciaciones místicas*. La Plata: Terramar.
- (1989). *Iniciaciones místicas*. Madrid: Taurus.
- (1988). *Lo sagrado y lo profano*. Barcelona: Labor.
- (1986). *El chamanismo y las técnicas arcaicas del éxtasis*. México: Fondo de Cultura Económica.

----- (1971). *La búsqueda. Historia y sentido de las religiones*. Buenos Aires: Megalópolis.

ESTRADA, Juan Antonio. (2008). “Antropología, cultura y religión”. *Convivium*, 21, pp. 99-120.

EVANS-PRITCHARD, E. E. (1991). *Las teorías de la religión primitiva*. Madrid: Siglo XXI.

----- (1990). *Ensayos de antropología social*. México: Siglo XXI.

FALCÓ PLIEGO, Luis Fernando. (2004). *Malestares de afiliación. Procesos de construcción de identidad en la vida religiosa y sacerdotal en México hoy*. Tesis para obtener el grado de Maestro en Ciencias Sociales. México: FLACSO.

FAULHABER, Johanna y Ma. Elena Sáenz. (1997). “El somatotipo en adolescentes en la Ciudad de México”. *Estudios de Antropología Biológica*, VI, pp. 257-276.

FAZIO, Carlos. (1994). *Samuel Ruiz. El caminante*. México: Espasa-Calpe.

FERRÁNDIZ, Francisco. (2011). *Etnografías contemporáneas. Anclajes, métodos y claves para el futuro*. México: Anthropos-UAM/I.

FLORES ZÚÑIGA, Claudia Ruth. (2007). *Algunos elementos del ejercicio de la masculinidad en un grupo de sacerdotes de la Iglesia Católica*. Tesis para obtener el grado de Maestra en Estudios de Género. México: COLMEX.

FOUCAULT, Michel. (2010). *Vigilar y castigar. Nacimiento de la prisión*. México: Siglo XXI.

----- (2009). *Historia de la sexualidad I. La voluntad de saber*. México: Siglo XXI.

----- (2005). *La hermenéutica del sujeto*. Madrid: Akal.

- FRAZER, James G. (1981). *La rama dorada. Magia y religión*. México: Fondo de Cultura Económica.
- GAMIO, Manuel. (2006). *Forjando Patria*. México: Editorial Porrúa.
- GARCÍA ESPADA, Antonio. (2009). *Marco Polo y la Cruzada. Historia de la literatura de viajes a las indias en el siglo XIV*. Madrid: Marcial Pons Historia.
- GARCÍA UGARTE, Marta Eugenia y Sergio Francisco Rosas. (2016). “La Iglesia católica en México desde sus historiadores (1960-2010)”. *Anuario de Historia de la Iglesia*, 25, pp. 91-161.
- GARMA, Carlos y Blanca Leiva. (2015). “Documentando la diversidad. Materiales para entender la situación actual de las religiones en México”. En Garma Carlos y María del Rosario Ramírez (coordinadores), *Comprendiendo a los creyentes: la religión y la religiosidad en sus manifestaciones sociales* (pp. 99-124). México: UAM/I-Juan Pablo editor.
- GEERTZ, Clifford. (2003). *La interpretación de las culturas*. España: Gedisa.
- GERHARD, PETER. (1991). *La frontera sureste de la Nueva España*. México: IHH-UNAM.
- GHASARIAN, Christian. (2008). “Por los caminos de la etnografía reflexiva”. En *De la etnografía a la antropología reflexiva. Nuevos campos, nuevas prácticas, nuevas apuestas* (pp. 9-29). Buenos Aires: Ediciones del Sol.
- GIDDENS, Anthony. (1999). “Perfiles y críticas en teoría social”. En Aronson, P. y H. Conrado, *La teoría social de Anthony Giddens*. Buenos Aires: EUDEBA.
- GOFFMAN, Erving. (1972). *Internados. Ensayos sobre la situación social de los enfermos mentales*. Buenos Aires: Amorrortu.

- GONZÁLEZ CASANOVA, Pablo. (1975). *La democracia en México*. México: Era.
- GONZÁLEZ, Fernando M. (2011). *Crisis de fe. Psicoanálisis en el monasterio de Santa María de la Resurrección, 1961-1968*. México: Tusquets.
- (2006). *Marcial Maciel. Los Legionarios de Cristo: testimonios y documentos inéditos*. México: Tusquets.
- GRAMSCI, Antonio. (1972). *Los intelectuales y la organización de la cultura*. Buenos Aires: Nueva Visión.
- GUBER, Rosana. (2015). *La etnografía. Método, campo y reflexividad*. México: Siglo XXI.
- GUNDERMANN, Hans. (2008). “El método de los estudios de caso”. En Tarrés, María Luisa (coordinadora), *Observar, escuchar y comprender. Sobre la tradición cualitativa en la investigación social* (pp. 251-288). México: FLACSO-COLMEX-Miguel Ángel Porrúa.
- HEIDEGGER, Martin. (1996). *Caminos del bosque*. Madrid: Alianza.
- HERNÁNDEZ, Miguel Jesús. (1999). *Dilemas posconciliares. Iglesia, cultura católica y sociedad en la diócesis de Zamora, Michoacán*. México: COLMICH.
- HERVIEU-LÉGER, Danièle. (2005). *La religión, hilo de memoria*. Barcelona: Herder.
- HESSE, Hermann. (2016). *Siddhartha*. Barcelona: Debolsillo.
- (2013). *Narciso y Goldmundo*. México: Debolsillo.
- HYMES, Dell. (1999). “¿Qué es la etnografía?”. En Velasco, Honorio, Javier García y Ángel Díaz de Rada (editores), *Lecturas de antropología para educadores. El ámbito de la*

- antropología de la educación y de la etnografía escolar* (pp. 175-192). Madrid: Trotta.
- IRIBARREN, Pablo. (2003). *Experiencia: Proceso de la Diócesis de San Cristóbal de Las Casas, Chiapas*. México. México: Ediciones Pirata.
- JONVEAUX, Isabelle. (2014). “Redefinition of the Role of Monks in Modern Society: Economy as Monastic Opportunity”. En Jonveaux, Isabelle, Enzo Pace y Stefania Palmisano (eds.), *Sociology and Monasticism. Between Innovation and Tradition* (pp. 71-86). Boston: Brill.
- KASPER, Walter. (2011). *Diccionario enciclopédico de exégesis y teología bíblica*. Barcelona, Herder.
- KOBAYASHI, José María. (1985). *La educación como conquista. Empresa franciscana en México*. México: COLMEX.
- LA BIBLIA DE NUESTRO PUEBLO. (2009). México: Buena Prensa-Ediciones Mensajero.
- LACOSTE, Jean-Yves. (2010). *Experiencia y absoluto. Cuestiones que se encuentran en discusión sobre la humanidad del hombre*. Salamanca: Sígueme.
- LAVRIN, Asunción. (2016). *Las esposas de Cristo. La vida conventual en la Nueva España*. México: Fondo de Cultura Económica.
- (2015). “El umbral de la vida religiosa: el noviciado de los frailes mendicantes”. En Martínez López-Cano, María del Pilar (coordinadora), *De la historia económica a la historia social y cultural. Homenaje a Gisela Von Wobeser* (pp. 235-262). México: IHH-UNAM.

- LEACH, Edmund. (1954). *Political Systems of Highland Burma: A Study of Hachim Social Structure*. Boston: Beacon Press.
- LEÓN-PORTILLA, Miguel. (2012). *Tonantzin Guadalupe. Pensamiento náhuatl y mensaje cristiano en el "Nican mopohua"*. México: FCE-El Colegio Nacional.
- (1999). *Bernardino de Sahagún. Pionero de la antropología*. México: UNAM-El Colegio Nacional.
- LERMA RODRÍGUEZ, Enriqueta. (2015). "La Pastoral de la Madre Tierra en Chiapas. Panorámica de la lucha persistente de un credo político-religioso". *Revista Iberoamericana de Teología*, XI (21), pp. 65-88.
- LESTER, Rebecca J. (2003). "The immediacy of eternity: time and transformation in a Roman Catholic convent". *Religion*, 33 (3), pp. 201-219.
- LEWIS, Oscar. (2009). *Antropología de la pobreza. Cinco familias*. México: Fondo de Cultura Económica.
- LEWIS, Stephen. (2015). *La revolución ambivalente. Forjando Estado y nación en Chiapas, 1910-1945*. México: CIMSUR-UNAM/UNACH/UNICACH/CONACULTA.
- LILLA, Mark. (2007). *The Stillborn God: Religion, Politics, and the Modern West*. New York: Alfred A. Knopf.
- LISBONA, Miguel. (2008). *Persecución religiosa en Chiapas (1910-1940). Iglesia, Estado y feligresía en el periodo revolucionario*. México: PROIMMSE-IIA-UNAM.
- (2007). "Los inicios de la política anticlerical en Chiapas durante el período de la Revolución (1910-1920)". *Historia de México*, LVII (2), pp. 491-530.

- (2006). "Olvidados del neozapatismo: los zoques de chiapanecos". *Estudios sociológicos*, XXIV (71), pp. 305-330.
- (2004). *Sacrificio y castigo entre los zoques de Chiapas. Cargos, intercambios y enredos étnicos en Tapilula*. México: PROIMMSE-UNAM.
- LONGEAT, Jean-Pierre. (2008). *Veinticuatro horas en la vida de un monje*. España: Kairós.
- LÖWY, Michael. (2006). "Marxismo y religión: ¿opio del pueblo?". En Boron, Atilio, Javier Amadeo y Sabrina González (compiladores), *La teoría marxista hoy. Problemas y perspectivas* (pp. 281-296). Buenos Aires: CLACSO.
- (1999). *Guerra de dioses. Religión y política en América Latina*. México: Siglo XXI.
- LUDUEÑA, Gustavo. (2009). "Una expresión de radicalismo religioso en el catolicismo argentino". *Revista de Ciencias Sociales*, 22, pp. 83-93.
- (2008). "Dos experiencias místicas de lo numinoso". *Numen. Revista de estudos e pesquisas da religião*, 4 (1), pp. 87-118.
- (2003). "Praesentias: ascetismo y liminalidad en comunidades contemplativas benedictinas del Mercosur". *Ciências Sociais e Religião*, 5 (5), pp. 123-152.
- MALINOWSKI, Bronislaw. (1984). *Una teoría científica de la cultura*. Madrid: Sarpe.
- MANNHEIM, Karl. (1993). "El problema de las generaciones". *Revista Española de Investigaciones Sociológicas*, 62, pp. 193-242.
- MARTÍNEZ, Víctor M. (2003). "La vida consagrada del mañana". *Theological Xaveriana*, 148, pp. 537-552.

- MARZAL, Manuel. (2012). "Antropología y religión". En Díez de Velasco, Francisco y Francisco García Bazán, *El estudio de la religión. Enciclopedia iberoamericana de religiones* (pp. 121-146). Madrid: Trotta.
- MASFERRER, Elios. (2013). "Los ritos de paso y su incidencia en el campo religioso mexicano". *Cuicuilco*, 20 (57), pp. 191-205.
- MAUSS, Marcel. (1991). *Sociología y antropología*. Madrid: Tecnos.
- MEDINA, Andrés. (2007). "La línea difusa: etnografía y literatura en la antropología mexicana". En Valdivia, María Teresa, *Entre yoris y guarijíos. Crónicas del quehacer antropológico* (pp. 21-51). México: IIA-UNAM.
- (2000). *En las cuatro esquinas, en el centro. Etnografía de la cosmovisión mesoamericana*. México: IIA-UNAM.
- MÈLICH, Joan-Carles. (1996). *Antropología simbólica y acción educativa*. Barcelona: Paidós.
- MELLA, Pablo. (2008). "'Esto no es una pipa'. Mística y estudios de la religión en América Latina. Una perspectiva liberadora". En Alonso, Aurelio (compilador), *América Latina y el Caribe: territorios religiosos y desafíos para el diálogo* (pp. 365-395). Buenos Aires: CLACSO.
- MERTON, Thomas. (1982). *Acción y contemplación*. Barcelona: Kairós.
- MEYER, Jean. (2005). *La Iglesia católica en México 1929-1965*. México: CIDE.
- (2000). *Samuel Ruiz en San Cristóbal, 1960-2000*. México: Tusquets.
- MORGAN, Lewis. (1971). *La sociedad primitiva*. México: Colofón.

- MORRIS, Brian. (2014). *Introducción al estudio antropológico de la religión*. Barcelona: Paidós.
- MUÑOZ, Fernando y Bernardo Castillo. (2007). “Aproximación a la situación psicoafectiva del sacerdote y personas de vida consagrada. Una perspectiva psicológica pastoral”. *Revista Humanitas*, 4 (4), pp. 107-124.
- MURGUÍA LORES, Adriana. (2009). *El análisis sociológico de la cultura. Teoría, significado y realidad después del giro lingüístico*. México: UNAM.
- ORTNER H., Sherry. (1984). “Theory in Anthropology since the Sixties”. *Comparative Studies in Society and History*, 26 (1), pp. 126-166.
- PARKER, Cristián. (2010). “El ecclesiocentrismo en los clásicos de la sociología occidental”. En Gutiérrez, Daniel (coordinador), *Religiosidades y creencias contemporáneas: diversidades de lo simbólico en el mundo actual* (pp. 47-70). México: El Colegio Mexiquense.
- PÉREZ CORTÉS, Sergio. (1991). “El individuo, su cuerpo y la comunidad”. *Alteridades*, 1 (2), pp. 13-23.
- PÉREZ-TAYLOR, Rafael. (2000). “La formación del cristianismo en los primeros siglos y la evangelización americana como segunda conquista espiritual”. *Anales de Antropología*, 32, pp. 237-260.
- PITARCH, Pedro. (2004). “La conversión de los cuerpos. Singularidades de las identificaciones religiosas indígenas”. *Liminar. Estudios sociales y humanísticos*, 2 (II), pp. 6-17.

- PRADA RAMÍREZ, Rafael. (2004). *Madurez afectiva, concepto de sí y la adhesión en el ministerio sacerdotal. Estudio teórico-empírico según la "teoría del apego"*. Colombia: Ediciones paulinas.
- PRADO MARTÍNEZ, Consuelo *et al.* (2007). "La actividad física en preadolescentes escolares y sus repercusiones somáticas y fisiológicas". *Estudios de Antropología Biológica*, XIII, pp. 1025-1040.
- RAPPAPORT, Roy. (2001). *Ritual y religión en la formación de la humanidad*. España: Cambridge University Press.
- RICARD, Robert. (2010). *La conquista espiritual de México. Ensayo sobre el apostolado y los métodos misioneros de las órdenes mendicantes en la Nueva España de 1524-1524 a 1572.*. México: Fondo de Cultura Económica.
- RIVERA FARFÁN, Carolina y Miguel Lisbona. (1993). "La organización religiosa de los zoques. Problemas y líneas de investigación". En *Anuario del Instituto Chiapaneco de la Cultura 1992* (pp. 70-103). México: Instituto Chiapaneco de la Cultura.
- RIVERA FARFÁN, Carolina *et al.* (2011). *Diversidad religiosa y conflicto en Chiapas*. México: CIESAS-UNAM.
- RIVERA REYNALDOS, Lisette Griselda. (1997). "La exclaustación de las órdenes monásticas femeninas en la ciudad de Querétaro, 1863-1870". *Tzintzun. Revista de Estudios Histórico*, 25, pp. 19-32.
- ROBBINS, Joel. (2011). "Transcendência e Antropologia do Cristianismo: linguagem, mudança e individualismo". *Religião e sociedade*, 31 (1), pp. 11-31.

- ROBLEDO, Gabriela. (2016). “Los dominicos y la construcción de una iglesia maya en Chiapas y Guatemala”. *Revista latinoamericana de investigación crítica*, III (5), pp. 59-78.
- ROCHER, Adriana. (2014). “Entre el cordón de San Francisco y la corona de San Pedro. La administración parroquial en Yucatán”. *Estudios de Cultura Maya*, XXV, pp. 149-168.
- (2011). “La vicaría de Chichanhá y la provincia franciscana de San José de Yucatán”. En Espinosa Sánchez, José Manuel (coordinador), *Arte e historia en el sur colonial de Quintana Roo, siglos XVI-XVIII* (pp. 97-108). México: CONACULTA-Plaza y Valdés.
- RODRÍGUEZ, Erwin. (1989). “En torno a los hilos delgados de la frontera sur: la agudización de los problemas agrarios en Chiapas durante la década de los ochentas”. En Hernández Luis y Juan Manuel (compiladores), *El redescubrimiento de la frontera sur* (pp. 139-152). México: UAM-Universidad de Zacatecas.
- RODRÍGUEZ LÓPEZ, Alejandro. (2014). *Sujetos líquidos y placeres a oscuras: experiencias homoeróticas en un cine porno de Tuxtla Gutiérrez, Chiapas*. Tesis para obtener el título en Licenciado en Sociología. México: UNACH.
- ROMERO, Gabriel. (2017). *Poesía y canto del pueblo*. México: Provincia Franciscana San Felipe de Jesús.
- ROYO MARIN, Antonio. (1968). *La vida religiosa*. Madrid: Biblioteca de Autores Cristianos.

- RUBIAL, Antonio. (2014). “Las reformas de los regulares novohispanos anteriores a la secularización de sus parroquias (1650-1750)”. En Martínez López-Cano, María del Pilar y Francisco Javier Cervantes Bello (coordinadores), *Reformas y resistencias en la Iglesia novohispana* (pp. 143-166). México: IIH-UNAM/BUAP.
- RUGELEY, Terry. (2012). *De milagros y sabios. Religión y culturas populares en el sureste de México, 1800-1876*. México: UADY.
- SALAZAR, Carles. (2014). *Antropología de las creencias. Religión, simbolismo, irracionalidad*. Barcelona: Fragmenta editorial.
- (2008) “Prayer and symbolisation in an Irish Catholic community”. *Etnográfica*, 12 (2), pp. 387-402.
- SBARDELLA, Francesca. (2014). “L’antropologa annullata. Fare etnografia in monastero”. *Humanitas*, 69 (3), pp. 421-442.
- (2013). “Inhabited silence: sound constructions of monastic spatiality”. *Etnográfica*, 17 (3), pp. 515-534.
- SEGALEN, Martine. (2005). *Ritos y rituales contemporáneos*. Madrid: Alianza.
- SEGATO, Rita. (2016). “Una paradoja del relativismo: el discurso racional de la antropología frente a lo sagrado”. En Gorbach, Frida y Mario Rufer (coordinadores), *(In)disciplinar la investigación. Archivo, trabajo de campo y escritura* (pp. 25-62). México: UAM-Siglo XXI.
- SOARES, Nilvete y Carolina de Macedo. (2015). “Sexualidade e suas vicissitudes na escolha de vida religiosa consagrada”. *Psicologia e sociedade*, 27 (3), pp. 599-608.

- SPECKMAN GUERRA, Elisa. (1999). "Las órdenes femeninas en el siglo XIX: el caso de las dominicas". *Estudios de Historia Moderna y Contemporánea de México*, 18 (018), pp. 17-40.
- SWINNEN, Jean-Paul. (2014). "Construcción de un perfil por competencias genéricas para el sacerdote diocesano en Perú". *Revista Psicol*, 4 (4), pp. 13-22.
- TAHAR, Malik. (2007). "La Compañía de Jesús y la teología de la liberación: convergencias y divisiones sociopolíticas del catolicismo contemporáneo de América Latina". *Historia y Grafía*, 29, pp. 95-129.
- TAYLOR, Charles. (2003). *Las variedades de la religión hoy*. Barcelona: Paidós.
- THOMAS, Norman. (1974). *Envidia, brujería y organización ceremonial. Un pueblo zoque*. México: SEP.
- TUGENDHAT, Ernst. (2004). *Egocentricidad y mística. Un estudio antropológico*. Barcelona: Gedisa.
- TURNER, Victor. (1988). *El proceso ritual*. Madrid: Taurus.
- (1986). "Dewey, Dilthey, and Drama: An Essay in the Anthropology of Experience". En Turner, Victor y Edward Bruner (eds.), *The Anthropology of Experience* (pp. 33-44). Urbana and Chicago: University of Illinois Press.
- (1974). *Dramas, Fields, and Metaphors*. London: Cornell University Press.
- TYLOR, Edward. (1977). *Cultura primitiva*. Madrid: Ayuso.
- VAN GENNEP, Arnold. (2008). *Los ritos de paso*. Madrid: Alianza.

- VELASCO, Honorio y Ángel Díaz de Rada. (1997). *La lógica de la investigación etnográfica. Un modelo de trabajo para etnógrafos de escuela*. Madrid: Trotta.
- VILLA ROJAS, Alfonso. (1990). “Configuración cultural de la región zoque de Chiapas”. En *Los zoches de Chiapas* (pp. 14-42). México: INI-CONECULTA.
- VILLORO, Luis. (2014). *Los grandes momentos del indigenismo en México*. México: Fondo de Cultura Económica.
- VIQUEIRA, Juan Pedro. (1997). “Éxitos y fracasos de la evangelización en Chiapas (1545-1859)”. En Sigaut, Nelly (ed.), *La Iglesia católica en México* (pp. 69-98). México: COLMICH-Secretaría de Gobernación.
- (1995). “Chiapas y sus regiones”. En Viqueira, Juan Pedro y Mario Humberto Ruiz (eds.), *Chiapas. Los rumbos de otra historia* (pp. 19-40). México: UNAM.
- VELASCO, Honorio y Ángel Díaz de Rada. (1997). *La lógica de la investigación etnográfica. Un modelo de trabajo para etnógrafos de escuela*. Madrid: Trotta.
- VELASCO, José M. (1990). “Perspectiva histórica”. En *Los zoches de Chiapas* (pp. 43-151). México: INI-CONECULTA.
- WACQUANT, Loïc. (2004). *Entre la cuerdas. Cuadernos de un aprendiz de boxeador*. Buenos Aires: Siglo XXI.
- WEBER, Max. (2002). *Economía y sociedad. Esbozo de sociología comprensiva*. México: Fondo de Cultura Económica.
- WOLF, Eric. (1987). “Introducción”. En *Europa y la gente sin historia* (pp. 15-39). México: Fondo de Cultura Económica.

Escritos franciscanos y documentos oficiales de la Iglesia católica

CONCILIO VATICANO II. (2013). “Perfectae caritatis. Sobre la adecuada renovación de la vida religiosa”. En *Concilio Vaticano II. Documentos Conciliares* (pp. 369-387). México: San Pablo.

CONFEDERACIÓN LATINOAMERICANA DE RELIGIOSOS. (1967). *Renovación y adaptación de la vida religiosa en América Latina y su proyección apostólica*. Bogotá, Colombia.

DE ASÍS, Francisco. (1956). “Testamento de San Francisco de Asís”. En *Escritos completos de San Francisco de Asís y biografías de su época* (pp. 34-37). Madrid: Biblioteca de Autores Cristianos.

----- (1956). “Cántico del hermano Sol”. En *Escritos completos de San Francisco de Asís y biografías de su época* (pp. 70-71). Madrid: Biblioteca de Autores Cristianos.

PROVINCIA FRANCISCANA SAN FELIPE DE JESÚS. (2006). *Celebrando la gracia de los orígenes. A 10 años del inicio de nuestra entidad. Breve historia del caminar por el sureste de México*. Curia provincial, Izamal, Yucatán, México.

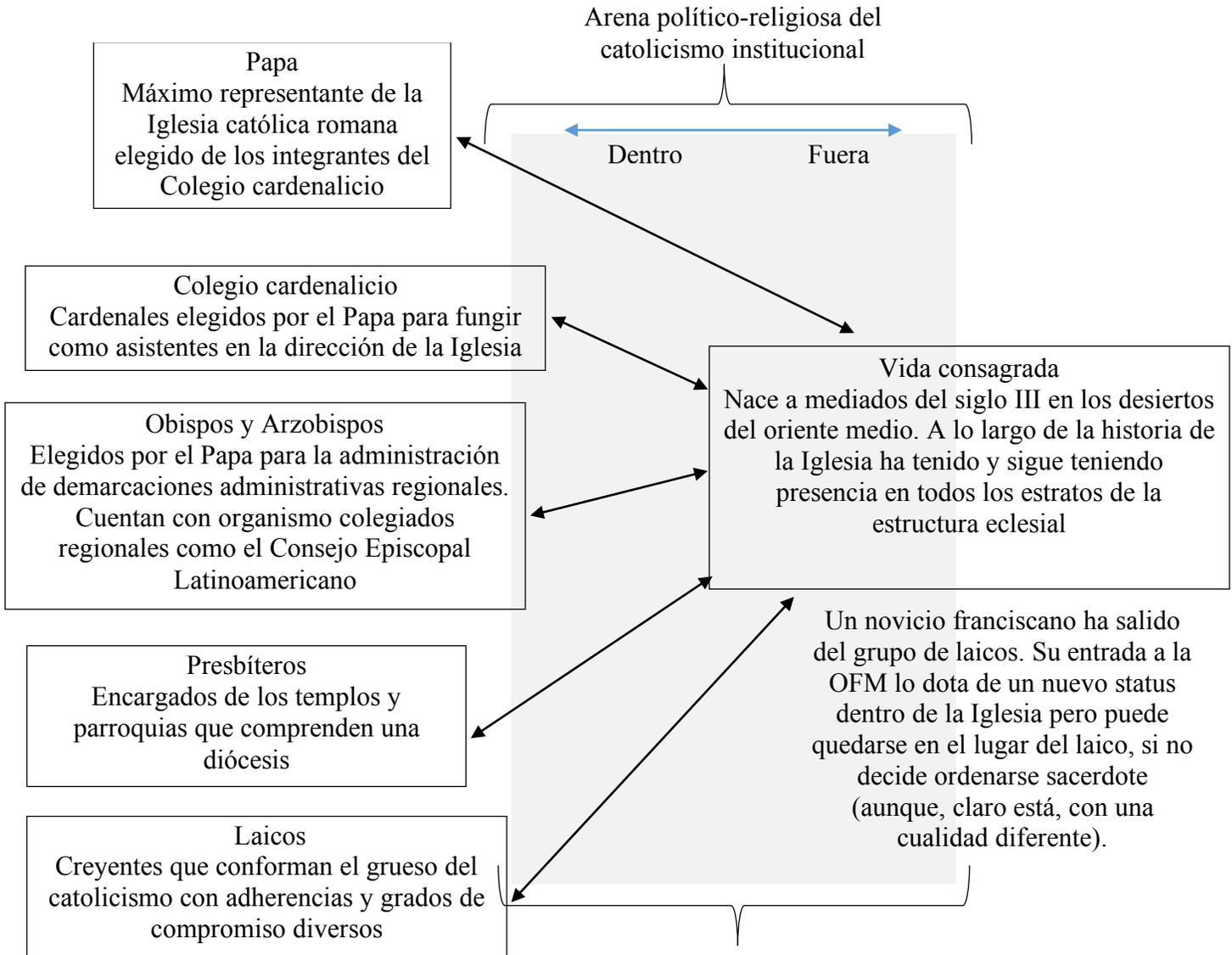
----- (2012). *Ratio Formationis de la Provincia Franciscana “San Felipe de Jesús”*. Curia Provincial, Izamal, Yucatán, México.

----- (2012). *Ratio Studiorum de la Provincia Franciscana “San Felipe de Jesús”*. Curia Provincial, Izamal, Yucatán, México.

----- (2015). *20 años de la Provincia San Felipe de Jesús*. Curia Provincial, Izamal, Yucatán, México.

Anexos

Organigrama de la Iglesia católica y el lugar de la vida consagrada masculina



Cuadro compartido del perfil sociológico de los novicios

Caracterización de los novicios franciscanos de Tapilula, Chiapas						
Nombre	Edad de ingreso al noviciado	Lugar de Nacimiento	Escolaridad	Dedicación laboral previo al ingreso en la OFM	Tipo de familia	Procedencia de parroquia franciscana
Alan	19 años	Chetumal, Quintana Roo	Preparatoria	Estudiante	Extensa	No
Fabián	19 años	Macuspana, Tabasco	Preparatoria	Estudiante	Nuclear	No
César	19 años	Cancún, Quintana Roo	Preparatoria	Estudiante	Nuclear	No
Federico	21 años	Villahermosa, Tabasco	Preparatoria	Empleado de tienda de abarrotes	Nuclear	No
Rodrigo	24 años	Arriaga, Chiapas	Licenciatura	Religioso	Nuclear	No
Tito	24 años	Jitotol, Chiapas	Preparatoria	Campeño y oficios menores	Nuclear	Sí
Marcelo	25 años	Ciudad del Carmen, Campeche	Secundaria	Empleado en tienda familiar	Nuclear	No
Ismael	28 años	Comalcalco, Tabasco	Secundaria	Empleado en terminal de transportes regionales	Extensa	No

Figura 1

Capilla del noviciado franciscano de Tapilula, Chiapas



Fuente: Archivo personal

Figura 2
Dalmáticas en la puerta de la capilla del noviciado



Fuente: Archivo personal

Figura 3

Las horas canónicas del oficio divino representadas en rosetones
Monasterio Cisterciense de Santa María de Huerta, España

(De izquierda a derecha: Vigilias, Laudes, Tercia, Sexta, Nona, Vísperas y Completas)



Fuente: Archivo personal

Figura 4

Vista del claustro desde el extremo nororiente



Fuente: Archivo personal